Vianu Mureşan

Heterologie. Introducere în etica lui Levinas

Colecţia PARADIGME
Coordonator: GHEORGHE PERIAN

Editor: MIRCEA PETEAN

Coperta: CRISTIAN CHEŞUŢ

Lucrare apărută cu sprijinul
MINISTERULUI CULTURII ŞI CULTELOR

© Editura LIMES, 2005
Str. Snagov, 3/19
400420 Cluj-Napoca
Tel./fax: 0264/544109; 0723/194022
Email: edituralimes@yahoo.com

ISBN 973-726-107-7

VIANU MUREŞAN

HETEROLOGIE.
Introducere în etica lui Levinas

Editura LIMES
Cluj-Napoca, 2005

CUPRINS

Cuvânt lămuritor ***9***
Introducere ***11***

Capitolul I
Este celălalt problematic? 21
Teoria transcendentală a experienţei alterităţii 23
O critică a teoriei transcendentale 36

, dar în contextul intersubiectivităţii, ca *„lume ce există pentru fiecare şi ale cărei subiecte sunt accesibile oricui.* " Lumea existentă pentru fiecare devine fenomen specific, singular, pentru subiect, în aşa fel încât unitatea ei transcende atât sfera experienţei particulare, cât şi a celei intersubiective. Alteritatea, fenomenul celuilalt, apare printr-o suită de paşi parcurşi de conştiinţa intenţională, implicită ori explicită, ca şi conţinutul unor forme vizante prealabile. Vom încerca delimitarea acelor paşi şi a acelor intenţionalităţi.

a) O epoche tematică; diferenţa dintre atitudinea naturală şi cea transcendentală; alteritatea rea.

Pentru a face posibilă experienţa celuilalt, eul trebuie să delimiteze mai întâi, în interiorul sferei de sens transcendentale, un *„tip specific de epoche",* să renunţe metodic la acele intenţionalităţi care fac trimitere la un subiect străin *(Fremdsubjekte),* la operaţiunile şi actele lor constitutive, pentru a se particulariza strict sfera şi specificul, cadrul global al ceea ce e propriu strict eului, inseparabil de unităţile sintetice de constituire. Relaţia *eului* cu *străinul* comportă două situaţii generale, foarte clar delimitate. Este vorba de, mai întâi, o *„atitudine naturală",* naivă, în care eul se situează diferit şi opozitiv în relaţie cu ceilalţi, obiecte naturale prezente pentru sine-le lor, de care se poate face abstracţie fără ca asta să le afecteze obiectivitatea sub care ele pot fi experimentate de un alt subiect potenţial sau de toţi ceilalţi. Eul atitudinii naturale este unul empiric, trăitor într-o lume al cărei grad de obiectivitate este realizat în simpla coincidare cu exterioritatea sau, dacă preferăm, cu extrateritorialiatea. Acestui eu empiric îi va fi opus, ca mod de manifestare, ca tip de constituire şi de experienţă, eul transcendental, al discursului husserlian. Astfel, în al doilea rând, în *„atitudinea transcendentală",* eul nu este constituit ca un element corelativ obiectivităţii lumii, neutral admise în atitudinea naturală, ci, printr-un proces invers, el este factorul prim şi constituant. Obiectele creditate naiv în atitudinea naturală devin aici fenomene, adică sensuri presupuse care pot fi confirmate sau modificate, corelativ sistemelor de

constituire prin experienţă. Eul transcendental, pură ipseitate, singura formă, metodică, de realitate, definit ca unitate sintetică a propriilor intenţii şi procese constitutive, cuprinde în sine şi acele moduri intenţionale care vizează străinătatea, alteritatea celuilalt subiect, care încă rămâne, totuşi, inaparent. Importanţa acestor moduri intenţionale ce trimit către altul constă în faptul că ele revelă prima formă de transcendenţă - *altul-in-acelaşi* provoacă prima fisură în economia ipseităţii făcând să se întrevadă, prin fanta astfel creată, fantoma - proto-fenomenul[27] - unui alt eu, inexistent încă în sine, dar oglindit în proto-eul[28] monadic al persoanei întâi. Transcendenţa alterităţii nu este, pentru moment, decât o modificare formală la nivelul fondului primar de intenţionalitate, care afectează imediat seturile constitutive ale experienţei lumii. Din punct de vedere ontic şi eidetic, celălalt este redus la identitatea cu sine a sferei proto-eului. Totuşi, o anume diferenţă, primară, apare în economia eului, căci prin sensul lui constituit, celălalt nu rămâne doar imagine ori sens, ci se particularizează ca *analogon* al proto-eului, deci ca autonomie, încă doar corelativă, a unui conţinut de alteritate. Problema ce se iveşte acum, pe care Husserl o formulează foarte precis, e următoarea: ţine de capacitatea eului faptul de a constitui, în experienţa alterităţii, sensul analogic al celuilalt drept conţinut constituit separat de sfera eului constituant? Altfel spus, *„celălalt"*-ui constituit are un *al* său propriu, altul decât ipseitatea proto-eului? Răspunsul se va configura de-a lungul expunerii prin detalierea metodei aprezentării analogice.

în experienţa alterităţii, prin *epoche* se urmăreşte mai întâi, delimitarea în sfera transcendentală, a imanenţei eului, a gradului de coincidenţă zero, a nuclearităţii inalterabile, făcând abstracţie de orice impresie sau reziduu al vreunei producţii intenţionale spontane care ar putea trimite „în afară"; este vorba de un gest de separare ce rezervă alterităţii o fenomenalitate provizoriu negativă. Altul este *străinătatea* ca ceea ce nu aparţine imanenţei radicale a eului şi obiect integrat sferei negative a fenomenalităţii lumii - menţinută experimental de

27 „Se constituie astfel un ego nu în calitate de eu propriu, ci în calitate de ego care se oglindeşte în eul meu propriu, în «monada» mea Ego-ul secund însă nu este pur şi simplu prezent şi nici nu este dat cu adevărat el însuşi în persoană, ci este constituit ca alter-ego; în acest caz, ego-ul desemnat de această expresie, alter-ego, ca moment, sunt eu însumi în specificitatea mea ", cf. *ibidem,* p. 128. Această idee a constituirii celuilalt pe fondul protorealităţii eului, ca fenomen al acestuia la care, cel puţin pentru o vreme, revine, şi din a cărui substanţă se nutreşte, va fi reperul constant al criticilor levinasiene, vizând degajarea celuilalt de autoritatea, intenţia şi avantajele eului transcendental. Levinas operează de la început cu un sens etic al subiectului, văzut ca pluralitate monadică în felul naivităţii atitudinii naturale, ignorând semnificaţia procesului de constituire interioară, valabil doar pentru experienţa privată a fiecărui eu, a celuilalt.

28 Să convenim a numi astfel eul persoanei întâi - ego-ul transcendental, primul constituit şi mereu central, cel despre care va fi vorba mereu de-a lungul explicaţiilor husserliene, chiar dacă el nu îl numeşte ca atare.

sintezele concordante -, pe fondul suspendării atitudinii realist naive care acordă lucrurilor şi fiinţelor autonomie ontică şi egoitate. Tot străinătăţii abstrase îi aparţin şi fenomenele culturale, spirituale, ce ar justifica trimiterea la egoităţi opuse, dar şi fenomenul-limită al existenţei pure ca accesibilitate experimentală pentru un subiect în genere posibil. Consecutiv performanţelor acestei *epoche,* se revelă stratul originar, cu funcţie întemeietoare, al fenomenului lume - protofenomenul să-i zicem - care condiţionează experienţa oricărui alt fenomen - deja specie, unde îşi află locul şi străinătatea alături de altele, care nu pot căpăta un sens corelativ *„fără a experimenta cu adevărat acel strat''*[29]. Structura realităţii obţinute prin reducere lasă să se vadă : 1) *fenomenul lumii obiective* - din care nu fac parte încă elementele dobândite în experienţa intersubiectivă (cele ce ar ţine de istorie şi de cultură); 2) *natura simplă,* exterioară, obiect de studiu al ştiinţelor; 3) *natura proprie subiectului,* ipseitatea, sfera primordială.

Stratul lumii, obţinut prin abstracţie, ca lume ce există pentru un singur eu, se deschide către un nivel nou al experienţei prin identificarea corporalităţii proprii şi apoi a legăturilor psiho-fizice pe care acesta le întreţine cu eul. Deosebit de toate corpurile pe care eul le-ar putea întâlni, acesta se particularizează prin aceea că este un trup, adică *„unicul obiect aflat in interiorul stratului de lume pe care l-am obţinut prin abstracţie şi căruia, conform experienţei, ii atribui câmpuri senzoriale (Empfindungsfelder) "*[30], singurul asupra căruia eul îşi poate manifesta imanenţa. După cum vom vedea, acest unic trup va fi baza aprezentării analogice a corpului celuilalt şi, prin comunitatea monadelor, a experienţei lumii obiective. Centru senzorial, trupul prim se poate experimenta pe sine - a se vedea, a se atinge, a se lovi, a se auzi etc. - sau ceva exterior, în cadrul naturii ce îmbracă în felul unui halou senzitiv acel trup central. Evidenţa propriului trup, la care se adaugă stabilirea corelaţiilor psiho-fizice şi imanenţa egoului permit conturarea fenomenului om - eu însumi ca lume redusă[31] şi nucleu greu al unităţii coerente intuitive; în plus, prin corelaţiile psiho-fizice, eul propriu se arată ca agent activ al unei corporalităţi care-1 deschide senzorial spre o anume exterioritate cu care interacţionează chinestezic.

în unitatea transcendentală a lumii eului se disting drept diferenţe şi alterităţi - *alterităfi rele* să le spunem, pentru că sensul lor nu este radical, ci doar relativ unele la altele şi la ipseitatea strictă - obiectele, lucrurile şi complexul psiho-fizic, ca exterioare unele altora. Pentru a justifica în plus denumirea alterităţii rele putem reţine şi faptul că ea nu coincide cu sensul străinătăţii, eliminate provizoriu, însă nici nu

29 Husserl, *ibidem,* p. 130.
30 *Ibidem,* p. 131.
31 *Ibidem,* p. 132.

împiedică constituirea, în intenţia orientată, pentru proto-eu a experienţei transcendentale a alterităţii[32] straturilor de sens. Acestea sunt exterioritǎţi paradoxale, obiecte ale unei lumi constituite în imanenţa eului prin stiluri şi strategii intenţionale diverse, lume inseparabilă de sfera eului. Acesta este contextul decisiv în care transcendenţa formală şi exterioritatea prind sens în imanenţa ipseităţii, proces semnificativ în vederea degajării analogice a veritabilei (?) ailteritǎţi ca bază pentru intersubiectivitate. Explicitarea de sine a eului prilejuieşte revelarea momentelor şi felurilor în care sensul exterioritǎţii se constituie prin diferenţiere modală intenţională de sensul lumii proprii, totuşi ca accident al acesteia, care este primară. Sfera alterităţii nu este încă autonomă ontic şi eidetic, nu este, cum ar vrea Levinas, transcendentă, ci cuprinsă[33] în sfera de imanenţă a proto-eului. Ea permite însă evidenţierea experimentală a unei diviziuni în interioritate, a unei fisuri ce împinge pas cu pas către alter-ego şi, prin el, către sensul obiectivităţii.

b) Stratificarea alterităţii în sfera transcendentală; schismă în economia intenţionalităţii.

Sensul străinătăţii, al unei alterităţi veritabile, nu poate ajunge la conştiinţă decât o dată cu lămurirea completă a ceea ce este propriu şi specific eului - şi aici e vorba în special de structuri de constituire şi tipuri intenţionale care-1 scot din sfera coincidenţei cu sine, din suficienţa lui transcendentală. Procesul venirii celuilalt către eu se poate înţelege pornind de la analogia cu experienţa directă a obiectualităţii. Husserl vizează să elucideze corelaţia etapelor cu modurile constituirii pornind de la deja constituita sferă primară, căreia îi este integrat trupul cu întregul său potenţial senzorial. Deloc întâmplător, se ia drept legătură experimentală cu străinătatea lucrului simţul vederii. Astfel, dacă un lucru oarecare intră în raza de percepţie a eului, ţinându-se departe de acesta ca un lucru pentru sine, şi dacă intenţia perceptivă se orientează către el, în momentul întâlnirii, lucrul este preluat într-o percepţie, este aperceput şi integrat - ca lucru pentru mine - spaţiului de experienţă general, dar nu ca *acel* lucru anume, fără

32 „Eliminarea a ceea ce îmi este străin nu afectează întreaga viată psihică a acestui eu psiho-fizic al meu, via|a mea rămâne o experienţă a lumii; prin urmare, ea nu afectează experienţa mea reală şi potenţială a alterităţii Întreaga constituire a lumii existente pentru mine, precum şi divizarea ei în continuare în sistemele constitutive ce formează sfera mea proprie şi alteritatea sunt inerente, aşadar, flintei mele psihice. ', *ibidem,* p. 133.

33 „...ego-ului îi este proprie în mod nemijlocit divizarea întregului său câmp de experienţă transcendental în *sfera proprie* împreună cu stratul coerent al experienţei sale a lumii, redusă la sfera sa proprie (din care a fost eliminat tot ceea ce îi este străin) şi în *sfera alterităţii.* Referitor la aceasta însă, orice conştiinţă a alterităţii şi oricare dintre modurile sale de apariţie aparţin totuşi primei sfere (...) In interiorul şi prin intermediul acestei sfere «proprii», ego-ul însă constituie lumea «obiectivă», ca univers al unei fiinţe străine lui şi, în primul rând, îl constituie pe celălalt ca alter-ego ”, *ibidem,* p. 135.

cristalizare individuală, ci doar ca *„obiect nedeterminat al intuiţiei empirice";* acel lucru este mai întâi, spre a zice astfel, un câmp de potenţialitate. La acest stadiu al experienţei el încă nici nu e propriu-zis ceva, nu are quiditate. Dobândirea ei se va realiza procesual, printr-o elaborare a experienţei, presupunând obligatoriu sintezele actelor memorate ale apercepţiilor. De-a lungul întregii experienţe, eul trebuie să alimenteze realitatea lucrului prin sinteze continue de identificare, în temporalitatea percepţiilor active, ce suportă ajustări sau chiar modificări esenţiale în funcţie de evoluţia sintetică a secvenţelor intuiţiilor empirice. Identitatea lucrului, vagă, prezumată în orizontul de sens transcendental se cristalizează în dublul registru al *în-sine-lui* şi *pentru-sine-lui* nu printr-o îndepărtare de sfera intenţională, ci tocmai prin explicitarea apercepţiei specifice anterior produse. Proprietăţile lucrului, accesorii de identificare şi distincţie în acelaşi timp, nu sunt nici ele calităţi naturale în sensul strict, naiv, ci sinteze diferite ale intenţionalităţilor aperceptive.

Grija eului pentru propriul'orizont transcendental, pentru structura şi maniera lui de constituire condiţionează capacitatea înţelegerii contextului, dar şi a mecanismelor prin care, dintr-o dată, răsare un element de alteritate. Obţinerea evidenţei de sine transcendentale, temeiul absolut ferm al oricărei filosofii şi în general al oricărei ştiinţe, aflăm de la Husserl la finalul *Meditaţilor,* e precedată de intuiţia vagă a existenţei proprii într-un orizont originar de subzistenţe, deschis şi infinit - intuiţie pre-filosofică, specifică naturii generale a subiectului uman. Identificarea de sine, ca percepţie interioară, trebuie să urmeze traseul reducţiei transcendentale, în afara căreia este imposibilă constituirea unui *ego* - punctul fix al oricărei experienţe ulterioare (spre exemplu apercepţia lucrului exterior sau aprezentarea alterităţii eului), reperul teoretic al apodicticităţii, condiţie ontologică a identităţii ca sinteză continuă a autoexplicitării. Conştienţa de sine a eului survine abia începând cu faza percepţiei, a cărei esenţă poate de acum să fie distinsă de simpla intuiţie. Sensul propriei egoităţi, din care se ramifică apoi sensul celuilalt şi al lumii obiective, emerg în travaliul autoexplicitării transcendentale, principial infinite calitativ şi formal - de unde variabilitatea tablourilor potenţiale ale comunităţilor monadice, în care gradul de realitate e dat de apriorismele intenţionale ca şi de structurile de constituire preexistente. Dar autoexplicitarea nu se poate petrece fără a declanşa intuiţia corelaţiilor stricte ale fluxului trăirilor interioare şi temporalităţii imanente - infinitul prezenţei[34] originare ca

34 „Atunci când explicitez orizontul meu de experienţă, unul dintre primele lucruri peste care dau la început este temporalitatea mea imanentă şi, o dată cu ea, fiinţa mea proprie, în forma unei infinităţi deschise a fluxului trăirilor conştiinţei şi a tuturor proprietăţilor mele incluse în acesta într-un anumit fel, dintre care face parte şi actul explicitării mele. Desfăşurându-se în prezentul viu, ea nu poate descoperi într-o percepţie veritabilă decât ceea ce

loc ce permite experienţa trecutului, memoria şi sintezele retrospective sau alternanţa schemelor de autoidentificare, transcendente corelativităţii stricte a evenimentului cu percepţia nemijlocită temporal. Teza apodicticităţii eului va deveni astfel, în experienţa explicitării infinite, condiţie a realizării apodicticităţii structurilor de constituire şi a formelor înseşi, stilurilor experienţei - în cadrul căreia apariţia celuilalt este esenţială. Universalitatea vieţii interioare a conştiinţei şi mai apoi a sensului lumii nu pot fi înţelese decât în temeiul acelei apodicticităţi primare a evidenţei eului, *„orice explicitate a datelor egologice singulare participă atunci la acest a priori universal apodictic în generalitatea lui nedeterminată, dar determinabilă. ”*[n]

Autoexplicitarea relevă anume stratificări ontico-noetice în sfera transcendenţei eului, a căror diferenţiere şi calificare teleologică ne permit să vorbim de configurarea unor germeni de transcendenţă - alteritate în acelaşi, transcendenţă în imanenţă[35] [36]. în sens larg, eul nu este numai centrul apodictic constitutiv, ci şi pluralitatea sistemelor constitutive[37] ca şi a corelatelor obiectelor constituite, dar în mod fundamental este unitatea acestor diferenţe şi pluralităţi interne. în autoexplicitare survine, ca etapă particularizată intenţional, experienţa alterităţii, care la rândul ei comportă nivele şi modalităţi în temeiul cărora vorbim de tipuri sau genuri de experimentare a celuilalt. Un exemplu al survenirii alterităţii este simpla posibilitate a eului de a fi conştient de altul decât sine, ce rupe circularitatea coincidenţei cu sine în conştiinţă. Cu această ocazie eul găseşte în sine existenţa *a priori* a unor tipuri intenţionale al căror sens este tocmai transcenderea sferei de imanenţă, prin fixarea lor asupra unor obiecte ce nu se rezumă la a fi sinteza momentelor constitutive. Experienţa alterităţii începe astfel ca *schismă in economia intenţionalităţii* care revelă existenţa unei lumi obiective originare în cadrul transcendental, potenţial infinit, care susţine însăşi condiţia de experienţă - alteritatea survenind ca atare prin intenţia conferirii[38] de sens, captivă deci sferei aceluiaşi, cum pe bună dreptate observă Levinas.

c) Genetica transcendentală a alterităţii; heterofenomenalitatea altului.

Foarte laborioasa analiză husserliană a modalităţilor constituirii

---

se petrece cu adevărat în prezent. Prin intermediul reamintirilor, ea îmi dezvăluie propriul meu trecut în modul cel mai originar cu putinţă ”, cf *ibidem,* p. 137.

35 *Ibidem,* p. 138.

36 „în interiorul acestei «sfere originale» (a explicitării de sine originale), descoperim şi o «lume transcendentă» care ia naştere prin reducţia fenomenului intenţional «lumea obiectivă» la sfera propriului. ’, *ibidem,* p. 140.

37 „...percepţia constituantă, ca şi obiectul perceput, aparţin sferei mele concrete (...) acestei sfere îi aparţine întreaga lume care a fos redusă de noi anterior, prin excluderea componentelor de sens ale alterităţii*ibidem,* p. 139.

38 *Ibidem,* pp. 141-142.

transcendentale ne legitimează observaţia că avem de-a face aici cu un decupaj de sens inedit în domeniul primordial al eului, prin care „alteritate" este numit ceea ce poate fi adus în interior din lumea exterioară, funcţionând metodic ca pretext pentru apercepţii, vizavi de care obiectele acestora rămân *în sine* non-realităţi, adică inexperimentabile în propria lor sferă. Transferabilitatea acestora în sfera eului şi astfel dobândirea de sens este, potrivit meditaţiei husserliene, singurul mod în care ele ar putea fi experimentate. Eul celălalt nu va face excepţie, întrucât metoda constituirii transcendentale se vrea, fidelă proiectului cartezian, o ştiinţă universală şi riguroasă, eliberată de pre-judecăţi sau false viziuni. Prin urmare, vom asista la o elaborare genetică a sensului alterităţii (care nu se confundă nici o clipă cu ceea ce va fi *altul* levinasian).

Caracterul obiectivităţii celuilalt nu poate fi realizat decât în coalescenţă cu obiectivitatea sferei lumii centrată pe primordialitatea apodictică a eului. Schiţa constituirii obiectivităţii evoluează din treaptă în treaptă, locul prim deţinându-1 constituirea alterităţii, *„a ego-urilor excluse din fiinţa mea concretă proprie (excluse din mine, în calitate de ego primordial)."*[39] Sfera de sens a alterităţii în constituire creşte, ca excepţie de transcendenţă în sfera lumii proto-eului, se produce ca heterofenomenalitate în raport cu proto-fenomenul sferei transcendentale, unică şi identică sieşi. Celălalt eu este, în faza incipientă a instituirii transcendentale, doar un non-eu (mai bine zis doar un non-proto-eu), ştiută fiind teza primordialităţii acestuia. începând cu el, poate fi generată, prin proiecţii intenţionale susţinute de acordul apercepţiilor, subsfera alterităţii şi, prin ea, ideea obiectivităţii lumii celuilalt, în a cărei universalitate de sens se regăseşte, alături de infinitul virtual al comunităţii monadelor, şi proto-eul. O deosebită relevanţă are aici ideea constituirii comunitare a celorlalte euri, „o *comunitate de euri care există împreună unele pentru altele şi in care sunt inclus şi eu însumi. "*[40] Comunitate în două sensuri, unul *orizontal* ce dispune de comunitatea *al(i-|or* şi unul *vertical,* de la unicitatea proto-eului la pluralitatea *alţi-|or.* Prerogativa primordialităţii proto-eului este radical non-transferabilă. în plus, existenţa unele-pentru-altele a celorlalte euri este strictamente mediată de apartenenţa lor la sfera transcendentală a proto-eului, prin urmare, o relaţie secundară în economia circularităţii acestuia. La acest prim nivel de realizare ceilalţi sunt euri abstracte, urmând ca abia prin integrarea lor în sensul lumii obiective, prin operaţiunea apercepţiei obiectivante[41], să se incarneze ca persoane, ca oameni în înţelesul comun al termenului. Apercepţia

39 *Ibidem,* p. 142.
40 *Ibidem,* p. 142.
41[v] *Ibidem,* p. 142.

obiectivantă ar fi procesul necesar fără de care nu s-ar putea produce lumea comună a monadelor, aşa-zisa *intersubiectivitate transcendentală* - concept fundamental pentru a înţelege ideea cunoaşterii, a obiectivităţii, a sensului culturii şi, de ce nu, a eticii şi religiei. Deşi fundamental, conceptul intersubiectivităţii transcendentale trebuie supus unor critici. Levinas ar avea dreptate să vadă aici o *falsă intersubiectivitate,* pentru că nu poate fi vorba de o relaţie nemediată între euri absolut diferite, ci doar de relaţia în comunitatea monadelor constituite, ca lume de sens pentru alteritate în economia proto-eului. Iar o dată cu falsa[42] intersubiectivitate, în mod obligatoriu vom vorbi şi de o *falsă transcendenţă.* Comunitatea transcendentală a monadelor, deşi aminteşte de leibniziana armonie prestabilită, nu trimite nici la providenţă, nici la vreun grandios edificiu ontologic - emanaţie a omnipotenţei divine -, ci doar la structura modalităţilor de constituire prezente în sfera eului, ce se etalează în actul explicitării intenţionale a elementelor implicate în sfera proto-eului. Armonia prestabilită este aici doar o structură riguroasă şi univocă a mecanismelor constitutive, care fac necesară o anume ordine, anume sensuri, anume realităţi.

d) Intenţionalitatea mediată; apercepţie, aprezentare, cuplare, asociere, identificare.

Ce este în primă instanţă, în experienţa alterităţii, acel ceva care ni se prezintă? Care este forma lui de alteritate? Pentru a răspunde, Husserl procedează iarăşi la refutarea viziunii naiv realiste care l-ar garanta pe celălalt *„încarne şi oase".* Ca şi conştiinţă originală, experienţa celuilalt nu poate fiexperienţă din interiorul lui; el rămâne ca exterioritate pasibilă de vizare. Nici persoana, nici interioritatea propriei conştiinţe, nici lumea fenomenală proprie lui nu pot fi experimentate original, deci celălalt nu este în sensul deplin un alt om, nici măcar un alt subiect. Interioritatea lui sau experienţa senzorială nu sunt accesibile nemijlocit eului prim, pentru că, dacă ar fi aşa, atunci ele ar coincide[43]. Pentru a deveni accesibil, pentru a se

42 „Dacă disting însă din nou intre sfera intersubiectivă proprie şi lumea obiectivă, atunci trebuie să recunosc că, de îndată ce, în calitate de ego, mă plasez pe terenul intersubiectivităţii ce se constituie pornind de la sursele mele proprii, lumea obiectivă nu o mai transcende pe aceasta în adevăratul sens al cuvântului, respectiv nu mai transcende esenţa ei intersubiectivă proprie, ci se află în interiorul său, în calitate de transcendenţă «imanentă». Mai exact spus: lumea obiectivă ca idee, în calitate de corelativ ideal al unei experienţe intersubiective care este - şi poate fi - efectuată permanent în mod ideal, într-o manieră concordantă (în calitate de corelativ al unei experienţe intersubiective comune) este raportată, prin esenţa sa, la intersubiectivitate care se constituie ca ideal al unei comunităţi infinite şi deschise ale cărei subiecte particulare posedă sisteme constitutive corespunzătoare şi armonizate între ele ", *ibidem,* p. 143.

43 *Ibidem,* p. 144.

realiza *fenomenul* celuilalt - şi nu, totuşi, persoana lui autonomă -, este nevoie de o intenţionalitate mediată care să conecteze sensul *analogic* al celuilalt la stratul originar al lumii proto-eului. Prin intenţionalitatea mediată apare fenomenul *co-existării,* fiinţarea împreună, în sfera transcendentală extinsă (cu sensul alterităţii). Altul intenţionalităţii mediate, nefiind o persoană ca atare, ci fenomenul ei, nu este propriu-zis prezent aici, prin urmare, nu se poate prezenta singur (aşa cum, bunăoară, o face alteritatea levinasiană spunând *„Iată-mă!");* el este doar *aprezentat,* adică adus în sfera eului, prezenţă la sine, prin analogie. Nefiind persoană, de asemenea celălalt nu poate fi perceput ca atare, ci doar aperceput prin intenţia de exterioritate. *Aprezentarea* - actul de a se face conştient de co-prezenţa celuilalt - suferă însă de aleatoriul impus de structurile constitutive, atâta vreme cât posibilitatea veritabilei reprezentări a alterităţii solicită necesara corelaţie a prezentării de sine. Câtă vreme persoana lipseşte, ea nu se poate prezenta singură; în mod fatal reprezentarea ei eşuează în aprezentare analogică strict corelativă actului de intenţionare *-falsă altă persoană.*

Dar cum se produce efectiv aprezentarea? Vom schiţa câţiva paşi în cele ce urmează. Avem situaţia, experimentală, în care eul primordial asistă la intrarea în câmpul lui perceptiv a unei alte realităţi umane, definită pentru moment doar ca modificare în interiorul sferei proto-eului. în sfera transcendentală nu există decât un singur trup uman, acesta pe care-1 deţine eul, aflat *aici.* Percepţia permite însă corelarea analogică a apariţiei trupului celuilalt cu propriul trup, de unde se legitimează transpunerea aperceptivă - ceea ce înseamnă unificarea, în sfera primordială, a alterităţii formale confirmată ca atare în continuitatea percepţiilor şi a actelor corelative, cu identitatea propriului trup. Primul grad al analogiei transpune doar apercepţia formală de *alt* trup. Tipul intenţional corespondent apercepţiei nu înseamnă nici raţionare, nici înţelegere, nici gândire. Ca specie a apercepţiei, aprezentarea este un act de *„întemeiere originară"* a alterităţii, mai înainte ca ea să fie semnificată. (Nu ne va fi foarte greu să extragem, printr-o minimă rafinare, afectarea pre-originară levinasiană din această aprezentare originantă). Noutatea adusă de apercepţia alterităţii în experienţa eului se valorifică la nivelul sferei intenţionale şi al celei de sens; un *alter-ego* creează - *„geneză de ordin superior*" - domeniul corespondent ca sens al unei monade diferite şi, prin ea, deschide calea către obiectivitate - ca experienţă comună în intersubiectivitatea transcendentală.

întrucât experienţa de sine permite eului să se sesizeze ca viaţă prezentă la sine şi continuă, în asociere cu propriul trup şi sfera percepţiilor şi funcţiunilor acestuia, capacitatea apercepţiei originante rămâne permanent manifestă. Tocmai acest fapt va facilita, printr-un

proces de *cuplare originară*[44], legătura cu *alter-ego-ul* - care nu poate avea realitate decât în sfera transcendentală. Pluralitatea se prezintă prin cuplări încă de la origine. Operaţiunea cuplării ţine, cum specifică Husserl, de procesul sintezelor pasive de asociere, care pun împreună lucruri diferite fără a li se specifica identitatea şi tipul de diferenţe. Ca regulă, cuplarea pasivă - *„transgresiune intenţională"* - funcţionează doar în cazul unor lucruri asemănătoare, între care e legitimă o *„unitate a asemănării"* - posibilă atât ca diadă, cât şi ca pluralitate fenomenală. Ca simultane şi distincte, obiectele asociate în mod primar îşi intercondiţionează realizarea identităţii - variind între asemănarea vagă şi identitatea absolută. Fenomenele asociate îşi dobândesc sensul prin transpunerea unuia în celălalt cu condiţia ca, pe perioada asocierii, experienţa să nu dezmintă asemănarea într-atât încât să ducă la invalidarea temeiului aperceptiv al cuplării. Aplicată la experienţa alterităţii, cuplarea inversează modul constituirii celuilalt prin raport cu proto-eul. Astfel, dacă eul se percepe pe sine ca interioritate ireductibilă continuu asociată unui anume trup, de asemenea sesizat în mod continuu, în cazul realizării celuilalt, a alterităţii, prima transpunere de sens se produce la nivelul asemănării corporale, indubitabilă prin apercepţie. Acel *al doilea* trup nu este încă unitatea psiho-fizică a altei persoane. Important este de acum a se dovedi că el nu revine totuşi eului constituant.

Trebuie ţinut cont de natura apercepţiei, care face ca sensul transferat al celei de-a doua corporalităţi să nu poată fi experimentat de către eu *„în mod original."*[45] Celălalt trup se constituie în modalitate temporală, prin suite de asocieri concordante între seturile de *aprezentare* şi cele de *prezentare.* Aprezentarea trebuie mereu garantată de seturile fenomenale ce însoţesc corpul celuilalt, care trebuie să se livreze în pachete concordante pentru a întreţine asocierea originară, suficientă justificare pentru prezumţia de alteritate. Altfel spus, în apercepţie setul de fenomene ce-1 indică pe celălalt drept altul trebuie să evoce mereu aceleaşi calităţi - minim fluctuante - din care să se poată compune sintetic identitatea lui aprezentată. Acesteia trebuie să-i survină ca fapt esenţial asocierea cu un eu, care să fie centrul alterităţii lui, analog proto-eului. Abia această conversie a corpului celălalt în trup pentru alter-ego împlineşte naşterea[46] alterităţii

---

44 ..Cuplarea, apariţie în forma unui cuplu şi mai apoi in forma unui grup, a unei pluralităţi este un fenomen universal al sferei transcendentale (şi, în paralel, al sferei psihologice intenţionale). Să adăugăm imediat că acolo unde are loc o cuplare se află şi acea specie particulară de întemeiere originară - care rămâne într-o vie actualitate - proprie unei percepţii analogizante, pe care am desemnat-o a fi acea primă particularitate a experienţei alterităţii care nu aparţine prin urmare în mod exclusiv acesteia din urmă. ', *ibidem,* p. 148.

45 *Ibidem,* p. 149.

46 „...acest corp natural situat «acolo» în sfera mea primordială aprezintă pe celălalt eu în interiorul naturii mele primordiale, graţie asocierii prin cuplare cu trupul meu şi cu eul psiho-

în sfera transcendentală, sferă a identităţii de natură a eului cu altul în care se consumă percepţia plurală (plurimonadică) a lumii obiective, adică intersubiectiv valide.

Prezentării, ca fapt de a fi dat în experienţă, ca venirea unei exterioritǎţi la apercepţie, îi revine sarcina confirmării sintezelor de aprezentare - printr-o legătură cauzală -, astfel transferând stratul simplei cuplări analogice în strat de sens pentru eul primar, alteritate în lumea aceluiaşi şi concidenţă parţială a exterioritǎţii prezentării cu interioritatea aprezentării. Obiectul prezentat este cel ce vine, se oferă experienţei, transcendent lumii proto-eului. Singura transcendenţă

veritabilă[47] este aici tocmai corpul prezentat al celuilalt - exterioritate pură, naturală, încă neprelucrată intenţional, *„originalitatea sa primordială"* dar care va fi imediat convertit în *fenomen al trupului* prin analogia aprezentativă şi deci negat. Rămânând transcendent, el nu ar intra în orizontul lumii transcendentale, nu ar deveni alteritate pentru cineva, nu ar fi adică aprezentat. Numai că, o dată cu aprezentarea îşi pierde transcendenţa, fiind convertit în straturi de fenomenalitate

concordantă[48] între limitele unor sinteze de identificare - acel corp mobil şi schimbător din faţa mea trebuie să revină mereu la forma anticipată prin aprezentare pentru a fi trup al celuilalt. Dar nu *„pl celuilalt"* ca rezumat al unei autonomii străine, ci ca fenomenul de sens corporal al celuilalt, adică drept modificare intenţională în eul obiectivant - căruia-i revine prin asocierea aprezentativă şi în lumea lui primordială - sferă monadică în care creşte o *altă* monadă (iarăşi o spunem, falsă alteritate).

E necesar să completăm tabloul constituirii celuilalt prin punerea în discuţie a sintezelor temporale, Levinas le-ar numi sincronii ale apercepţiei, pe suportul cărora se va limpezi analogia dintre transcendenţa timpului şi a celuilalt. în experienţa de sine a eului, fluxul conştiinţei revelă distanţa dintre eternitatea prezentului experienţei şi transcendenţa trecutului, care poate fi reintegrată prezenţei doar prin modificările intenţionale ale sintezelor concordante rememorării. Alteritatea trecutului ocupă loc, capătă prezenţă, este re-prezentificată tocmai de această imanenţă radicală a prezentului conştiinţei. Transcendenţa trecutului în imanenţa prezentului este o ocazie bună, consideră Husserl, pentru a înţelege cum se constituie transcendenţa

alterităţii[49] în sfera de imanenţă a eului

prin intermediul aprezentărilor, motivate de structura *a priori* a conştiinţei, armonie prestabilită. Trebuie remarcată aici asimetria ontică dar şi intenţională dintre statutul eului şi statutul celuilalt. în imanenţa propriului prezent numai eul se poate defini ca eternitate; celălalt apare prin heterotemporalitate ca un accident, ca modificare a temporalităţii eului. Apoi, eul celuilalt, chiar dacă îi aparţine lui ca centru unic al transcendenţei formale, rămâne totuşi, cu întreaga lui sferă de sens, doar o formă nouă în lumea proto-eului.

Anume asocieri pasive se fac văzute în relaţia dintre trup şi spaţialitate - stăpân asupra propriului trup, eul îşi regăseşte apartenenţa la spaţialitatea centrată pe „aici”; un alt trup, care nu coincide cu trupul proto-eului nici nu poate ocupa acelaşi spaţiu, lui îi revine sfera de exterioritate indicată prin modul „acolo”. Important e să

remarcăm că ceea ce va deveni corp al celuilalt aparţine[50] sferei de sens a proto-eului ca şi corp în modalitatea specifică indicată prin „acolo”, iar nicidecum un alt corp. Consistenţa celuilalt corp se realizează printr-un transfer analogic de la corpul propriu eului, acordâridu-i în plus condiţie mundană printr-un nou transfer de sens de la lumea primordială în care eul e situat - un transfer experimental al imanenţei, act prin care se construieşte „ceva” pe post de transcendenţă. Numai că transcendenţa e falsă de vreme ce acel „ceva” este, în esenţă, un fenomen al sferei transcendentale. Numai din punct de vedere structural universul fenomenal centrat pe alter-ego nu coincide cu universul proto-eului, căci, în calitate de monadă, fiecare eu trebuie să subîntindă o sferă proprie saturată ontico-noetic. Statutul monadic al celor două sfere nu are acelaşi sens, câtă vreme proto-eul este, numai el, nucleul unei

aprezentări.[51]

între „aici” şi „acolo”, mediate chinestezic de trupul proto-eului, se realizează moduri şi seturi de orientare relaţională. „Aici” şi „acolo” reprezintă perspective diferite asupra aceloraşi lucruri; experimental, eul poate ocupa ambele poziţii, dar nu în acelaşi timp. însă prin sinteze de apercepţie eul poate reconstitui o lume fenomenală care să cuprindă toate perspectivele în care s-ar fi putut situa, asta ca încercare de substituire a celorlalte euri posibile în vederea confecţionării unui tablou intersubiectiv. Desigur, gradul de realitate al fenomenalităţii alternative este diminuat conjunctural prin raport cu lumea eului situat „aici”. Modurile fenomenalităţii celuilalt eu aprezentat nu pot fi totuşi asimilate calitativ celor ale eului propriu, chiar dacă se presupune că el este un centru de intenţionalitate asemănător proto-eului. Experienţa celuilalt din perspectiva eului nu poate fi echivalată prin retroversiune, chiar dacă Husserl insistă să ne convingă că realitatea corpului meu aprezentat de celălalt şi realitatea corpului lui aprezentată de mine ar fi una şi aceeaşi. Lucrurile nu stau aşa pentru că de la început celălalt nu are autonomie intenţională, ci este simplă modificare în economia intenţionalităţii mele; prin urmare eu, ca fenomen al lui, nu sunt decât fenomenul secundar produs de sfera unei „transcendenţe” ce-mi aparţine, formal şi transcendental, ca fenomen prim al meu. Eu sunt modificarea secundară în modificarea pe care o reprezintă celălalt în mine, şi asta într-un raport circular al eului meu cu propriile apercepţii.

e) Lumea transcendentală ca şi comunitate a monadelor.

De-a lungul etapelor ce marchează aprezentarea între proto-eu şi alterităţile constituite ca şi comunitate monadică se încheagă tipuri şi modele relaţionale - remarcăm, relaţii în sfera primordială a aceluiaşi. Relaţiile transcend „abisul” ce ameninţă din spatele celuilalt, ireductibil ca atare la sfera primordială, chiar dacă inseparabil experimental. Numai proto-eul beneficiază de calitatea ce permite realizarea unei diferenţe între sfera fenomenală a propriului şi cea a celuilalt împreună cu corelatele lor intenţionale şi noematice. De asemenea, el este autorul constituirii straturilor de lume obiectivă şi, peste el, lumea alterităţii în care celălalt ori comunitatea monadelor îşi fac loc. Ca alterităţi, monadele dezvoltă propriile lumi fenomenale, care comunică între ele tocmai pentru că se revendică mereu de la şi revin la lumea fenomenală a proto-eului. Obiectivitatea lumii se edifică pe sensul comun valabil în intersubiectivitatea monadelor, constituit ca experienţă concordantă a sferelor de apercepţie o dată cu explicitarea experienţei alterităţii în sfera eului. Obiectele ideale, principial garantate de o egoitate, aparţin şi ele obiectivităţii lumii - ca obiecte la care se poate raporta orice eu posibil -, cu diferenţa că, ţinând de experienţa internă a eului, ele pot fi oricând reprezentate fără nevoia unei concordanţe cu un obiect

prezentat, că sunt, spune Husserl, *omnitemporale,* sunt produse în imanenţa fluxului temporal al conştiinţei. Procesul producerii alterităţii este ceva mai complicat, presupune în permanenţă o nevoie de confirmare asociativă care să facă posibilă sinteza, eidetică, între modul prezentării şi formele aprezentării. Simultaneitatea teleologică a proceselor prezentării şi aprezentării permit să funcţioneze alături de sfera eului primar şi sferele celorlalţi, ca şi monade străine, într-un

orizont de lume totuşi comun[52] - ca sens şi temporalitate.

Constituirea prin aprezentare nu epuizează sensul alterităţii, nu

încheie decât treapta inferioară[53] a relaţiilor intermonadice, cea în care ceilalţi apar ca sens şi valabilitate experimentală pentru proto-eu. De la sensul aprezentat, imaginea celuilalt trebuie să evolueze spre un sens pentru sine, unul care niciodată nu este întru totul clar la Husserl. Deşi se acceptă existenţa pentru sine a monadei străine, sensul ei este totuşi unul analogic. Apoi, pluralitatea monadelor ca sumă de relaţii posibile nu se poate susţine decât prin raportare la câmpul de sens al proto-ego-ului monadic. Acesta mediază transcendental în comunitatea monadelor, anulându-le astfel transcendenţa şi ireductibilitatea reciprocă - exigenţă cu care ne întâlnim mereu la Levinas. Un pas în plus spre o treaptă superioară a experienţei alterităţii se poate face dacă monada celuilalt este separată, în experienţă, de câmpul proto-eului astfel încât totalitatea seturilor fenomenale să difere unele de altele, după modelul separaţiei corporale în transcendenţa spaţiului, şi totodată ele să nu formeze o comunitate intenţională redusă. O dată operată separaţia, monadele străine se emancipează de stricta corelativitate transcendentală cu proto-eul pentru a întreţine raporturi reciproce, adică în sfera hetero-eului, sau chiar cu proto-eul, supus acum el însuşi examenului de asimilare obiectivantă - retroversie a constitutivităţii (idee foarte utilă în înţelegerea schimbării viziunii asupra subiectivităţii a lui Levinas). Comunitatea intermonadică presupune o individualizare intenţională în care situaţia experimentală este reciproc validă, fiecare se poate raporta prin percepţie şi aprezentare la ceilalţi constituindu-şi propriul câmp fenomenal care, abia în nucleele sale concordante, devine lume obiectivă, universal legitimă. Nu trebuie uitat însă elementul decisiv, că această comunitate a monadelor, în modul ei de constituire şi cu relaţiile anterior admise,

îşi are originea[54] şi sensul în experienţa fenomenologică a proto-eului. Prin aceasta şi conform cu modelul şi criteriile de sens pe care le livrează, dar şi manierei constituirii, îşi realizează fiecare hetero-monadă propria lume, diferită de a celorlalte şi în sine modificabilă, dar nu într-atât diferită încât să nu conţină seturi se sens comune cu toate celelalte, în baza apriorismelor constituirii necesar prezente la nivelul comunităţii transcendentale. Doar sub această condiţie experienţa lumii proto-eului poate fi transferată teleologic celorlalte monade, împreună cu care se defineşte universalitatea sensului, într-un univers deschis şi indefinit modificabil. Comunitatea monadelor reprezintă mulţimea

„lumilor posibile” pentru[55] proto-eu, fiecare dintre ele conţinând însă, în

heteronomia[56] ei constitutivă, doar ceea ce este *a priori* posibil şi universal în structura proto-eului. în această univocitate a lumii

transcendentale unde posibilul alterităţii e pre-constituit[57] de universalul egoităţii, putem identifica o ultimă şi rafinată interpretare a

ordinii prestabilite[58] leibniziene.

Experienţa transcendentală a alterităţii nu permite operarea cu un sens real, pozitiv - radical altul ci doar cu unul constituit. Oricare strat al lumii - lumea celuilalt sau lumea intersubiectivităţii - derivă din formele originare ale constitutivităţii proto-eului ca lumi secundare, modificări intenţionale în universul primordial al acestuia. Fluxul imanent al conştiinţei rămâne baza permanentă pentru transferul de sens către lumea fenomenală a hetero-monadelor, iar lumea obiectivă a

exteriorităţii derivă prin intenţie orientată din evidenţa[59] propriului trup perceput în experienţă nemijlocită. Celălalt nu este un *cu totul altul,* ci sens constituit în temeiul mecanismelor *a priori* ale constituirii, de care ego-ul transcendental - autoconstituit prin experienţa egologică - beneficiază. Diferă doar modalităţile intenţionale, motivaţiile orientării şi stilurile de obiectivare; în esenţă altul este, ca transcendenţă în

imanenţa eului, o formă corelativă[60] unui *a priori.* Finalul celei de-a V-a *Meditaţii carteziene* ne lămureşte că autorul ei nu vizează alteritatea aşa cum este ea în stare naturală, neredusă, ci doar *„explicitarea sensului de «celălalt» pornind de la constituirea sa, nimic altceva decât explicitarea sensului de «celălalt care există cu adevărat», pornind de la sintezele de concordanţă corespunzătoare”,* căci, şi asta trebuie reţinut, *„în cadrul propriei mele experienţe, eu nu mă percep doar pe mine însumi, ci îl experimentez şi pe celălalt, în forma particulară a*

experienţei alterităţii."[61]

O critică a teoriei transcendentale. Lumea ca circumstanţă obiectivă, preajmă şi mediu

Deşi în studiile noastre de până acum n-am întâlnit nici o referire la similitudinea sistemică dintre Levinas şi filosoful spaniol Ortega y Gasset, pentru că, pe de o parte, Levinas nu-şi trădează literal o atare influenţă, iar, pe de alta, comentatorii lui nu fac nici o trimitere în această direcţie, vom încerca - fără insinuarea vreunei filiaţii, întrucât nu avem nici o bază ştiinţifică s-o facem - să punctăm doar câteva dintre multele elemente atât de asemănătoare încât uneori tind să coincidă. Acestea se vor lămuri pe parcurs. Am decis să-l supunem analizei pe celebrul filosof spaniol în special pentru claritatea şi coerenţa rar pomenite a lecţiilor despre alteritate, în care se detaşează critic faţă de teoria husserliană, propunându-şi o viziune proprie, pe ici pe acolo contaminată de Heidegger, însă care ne va îndrepta cu toată fermitatea spre tipul levinasian al filosofiei alterităţii. Dacă Levinas nu l-a cunoscut pe Ortega y Gasset, dacă nu a citit prelegerile adunate sub titlul *Omul şi*

mulţimea[62] [63] [64] publicată la sfârşitul anilor ’50, atunci convergenţele filosofiilor lor nu pot fi explicate decât prin influenţe indirecte cu rol de mediatori necunoscuţi sau, pe baza teoriei culianiene a calculului binar, degajată în vederea integrării într-un sistem comun de posibilităţi a doctrinelor aparent incompatibile a ortodoxiei creştine şi heterodoxiilor gnostice.

Prelegerile lui Ortega y Gasset analizează, într-o înlănţuire la nivelul experienţei comune, lumea specifică eului, a întâlnirii cu celălalt şi a relaţiilor sociale. Punctul lui de pornire nu va fi un ego transcendental, prim element apodictic al unei lumi reduse, ci tocmai ceea ce pentru Husserl ar fi evidenţa „naivă”, anume de la lumea

exterioară[65] [66] subiectului - o ipoteză realist transcendentă. Demersul nostru explicativ va viza corelarea, de-a lungul tipurilor de experienţă, a eului cu lumea externă, incontestabilă, şi apoi cu celălalt, cu ceilalţi.

a) Circumstanţialitatea lumii; realitatea radicală şi cea derivată.

După cum vom putea constata, de la început viaţa subiectului este dată într-un orizont de lume, şi anume în condiţii de fiecare dată specific determinate, care constituie ceea ce s-ar numi *preajma* sau *circumstanţa* experienţei vieţii. Acest orizont nu este nici pură fundamentare fiinţială şi nici realitate neutră, ci una divers calificată care solicită, provoacă, constituie sau destituie, una care obligă la asumare. în interiorul circumstanţei - nepremeditat, neprevăzut şi mereu aici - eul se găseşte pe sine ca *realitate radicală®,* aceasta însemnând particularitatea determinării prin imanenţă - fiecare este doar viaţa proprie. în acea circumstanţă eul poate hotărî, poate alege, poate schimba, dar nu poate alege tocmai orizontul ei - lumitatea ei -, nu se poate suspenda pe sine din interiorul acelei determinări. înţelegem

de aici că starea ce defineşte eul este de la început o formă de

pacienfă[67], suferire sau îndurare a lumii ca atare. Alteritatea este prezentă în preajma eului, dar nu cu acelaşi grad de realitate - una *derivată* -, ce presupune eul şi căruia i se prezintă ca spectacol, adică poate fi analizată vizual, dar nu este trăită. De remarcat această idee

esenţială a eului ca *trăire*[68], iar nu ca experienţă transcendentală noetică, ceea ce îl califică pe filosoful spaniol drept un existenţialist (termen, din păcate, prea vag). Tipul de existare nu e însă predestinat; viaţa dată e pură sumă de posibilităţi, între care unica obligaţie este asumarea, a alege să faci şi să fii, chiar non-opţiunea, complacerea, fiind

deja o alegere. Individualitatea, identitatea trebuie alese[69] mereu *„intre spadă şi zid”,* alegere ca act constituit pe seama pacienţei originare într-o circumstanţă polivalentă, unde libertatea e violentată de pluralitatea perspectivelor, la răscrucea cărora subiectul e condamnat să-şi transgreseze perplexitatea într-o iniţiativă. în suma derutantă a posibilităţilor pe care circumstanţa le prezervă, omul trebuie - vrea, nu vrea - să aleagă, să decidă, să renunţe, să fie adică responsabil de sine (element important, pentru a ne diferenţia de responsabilitatea levinasiană pre-originară pentru altul). Circumstanţa poate fi transgresată, dar faptul de-a alege nu poate fi transferat, căci în fiecare moment viaţa se oferă ca *„ceva de făcut”.* Subiectul se individualizează, devine monadă insubstituibilă în această unicitate a iniţiativei, a simţirii şi asumării personale, fără derogare şi fără delegaţie - ca naşterea, ca

moartea. Ca insubstituibil, subiectul este în chip radical singurătate[70], experienţă intranzitivă. Singurătatea nu înseamnă singularitate, unică existenţialitate, ci izolare radicală în interiorul circumstanţei, populată de elemente, lucruri, fiinţe, alţi oameni, singurătate *cu* şi *printre* acestea.

în diferenţierea semnificativă dintre realitatea radicală a eului şi cea derivată a lumii şi a celorlalţi nu este posibilă intervertirea, o experienţă a celuilalt ca *eu însumi* nu este cu putinţă. Universul lui de senzaţii, emoţii, reprezentări nu poate fi impropriat; ca exemplu, e nevoie de un efort de creditare pentru a admite că pe celălalt îl dor dinţii, durere pentru totdeauna imposibilă eului. Aşa cum nu pot durea dinţii celuilalt, nu poate fi gândită lumea celuilalt, *„durerea celuilalt nu este realitate radicală, ci este realitate intr-un sens de acum secundar,*

derivativ fi problematic."[71] Acelui altul, care dintotdeauna există, deci nu este constituit transcendental, realitatea eului îi este *rădăcină* - pentru că este radicală -, printr-o pluralitate de moduri relaţionale care contribuie diferenţiat la configurarea ca spectacol a exterioităţii: prin sensibilitate, reprezentare, întâlnire, emoţie etc. Detaşându-se de orice prezumţie solipsistă, Ortega y Gasset circumscrie sensul eului ca non-egoism fundamental - mai târziu îl vom numi *altruism* -, făcând apel la

sugestiva imagine a Cincizecimii[72] (deja socialitate şi ospitalitate originară, cum foarte mult i-ar conveni lui Levinas). Existentul exterior vine să-şi insemineze forma în structura eului - pacient, receptiv - dar în acelaşi timp se opune, rezistă, face dizidenţă, astfel încât el să nu poată fi asimilat, redus la idealitate, să nu poată deveni un *altul-în-acelafi.*

Locul central în lumea extranee îl deţine teritorialitatea, elementul terestru care e manifestarea vizibilă a fundamentului, principiul care susţine subiectul, îi permite verticalitate şi orientare, apropierea şi îndepărtarea, reglarea distanţelor, care maschează nostalgia şi dorul dincolo de separaţie, care prilejuieşte lupta sau îmbrăţişarea prin libera gestiune a distanţei. Pământul sau pământescul este în manifestarea lui originară un mediu al întâlnirii cu obiectele şi cu ceilalţi, în utilitatea lor şi nevoia de companie. Abia interesul sau utilitatea manifestate de un subiect învesteşte obiectul extern cu calitatea de a fi lucru, ustensil în modul heideggerian, ceva care priveşte şi afectează subiectul. în experienţa cu lucrurile externe, subiectul întâlneşte două registre ce i se înfăţişează solidar: lumea obiectelor *individuale* şi *orizontul* prin care ele parvin, unde se particularizează, linia de demarcaţie dintre prezentul şi latentul lumii, invizibilul văzut cu jumătatea de privire ce lunecă pe lângă obiectul *„protagonist”.* Chiar dacă un obiect se face remarcat în detrimentul orizontului ce-1 susţine, asta nu înseamnă şi că el ar putea fi prezent sau conceput în absenţa acelui orizont. în experienţa comună, terestrul ocupă demnitatea acelui orizont. Triada obiect *individual, orizont* de apariţie, *latenţă* a unui *„dincolo”* posibil structurează până aici sfera realităţii.

b) Celălalt om; eul constituit de ceilalţi.

într-o măsură decisivă relaţia cu extraneul, şi, prin el, cu lucrurile individuale şi persoanele va fi determinată de simţul tactil, în forma corelativităţii dintre tact şi contact. Vedem că Ortega y Gasset se preferă heterodox prin raport cu o consistentă linie de gândire ce vine de la Platon spre Heidegger, prin teologia creştină, şi care privilegiază ochiul şi gnoza luminii. Filosoful spaniol ne spune răspicat: *„pipăitul a fost simţul originar", , forma decisivă a relaţiei noastre cu lucrurile este,*

efectiv, pipăitul."[73] Justificarea aserţiunilor se sprijină pe evidenţa că tactilitatea permite co-prezenţa inseparabilă a două realităţi diferite: corpul propriu şi cel străin, contact în care nu se ştie care ţine de copulă celuilalt. Duritatea, relieful, consistenţa, temperatura şi alte asemenea atribute capătă realitate în această împreunare primordială, înainte să fie exprimate ca şi concepte, înainte să-şi fi constituit o esenţă în limbaj. Corpul străin există dincolo de al nostru, opune rezistenţă, dar şi *presează* asupra acestuia; de aceea el capătă formă în noi, ne devine întrucâtva propriu, este înfiat de lumea propriului fără a fi asimilat. Insistăm asupra ideii întrucât pentru Ortega y Gasset corpul propriu

este organul cu care simţim şi instaurăm[74] lumea, iar nu fantasma unui eu nutrit din suficienţa lui transcendentală. Propria corporalitate impune condiţia corporalităţii lumii extranee, idee ce ne va servi iarăşi pentru a-1 înţelege pe Levinas cu a lui subiectivitate sensibilă. Nu trebuie să ne grăbim a deriva de aici că avem de-a face cu o jalnică reducere a omului la propriul corp. Dacă ar fi aşa nici nu l-am mai putea considera om. Important este, până la acest punct, să înţelegem că trupul propriu intervine originar cu propria condiţie pentru a impune o condiţionare a experienţei lumii în general. El produce o consistenţă, impune un centru de referinţă constantă, un *„pici"* identic sieşi, deschide un orizont ce integrează principial pluralitatea perspectivelor, decide distanţele, el este un *organon* în sensul propriu, pentru că *„nu-mi permite să fiu ubicuu".* Unicitatea corelaţiei eu - aici este exclusivă pentru fiecare subiect, din asta derivând şi o particularizare tranşantă a orizontului de experienţă cu care operează subiecţi separaţi. Contrar constituirii transcendentale a comunităţii monadelor husserliene,

subiecţii lui Ortega y Gasset sunt exterioritǎţi[75] radicale, ceea ce s-ar numi şi străinătǎţi radicale. Fiecare este centrul unic al propriei lumi, pentru fiecare lumea extranee se dispune regionalizată - veritabile

„arhitecturi de servicialitate"[76] ordonate în *„câmpuri pragmatice"* - în raport cu propriul corp, care transformă *în-sine-le* lucrurilor într-un *pentru mine* al experienţei trăirii. După măsura calităţii sau funcţiilor lui, un lucru sau altul este dispus într-un câmp pragmatic sau altul, dar nu neapărat într-unul din cele ce-mi sunt corelative mie. Nu mai avem de-a face aici cu un proto-eu, privilegiat şi autoritar în raportul lui cu alteritatea.

Există specii de lucruri care, o dată intrate în câmpul meu pragmatic, instaurează reciprocitatea; acestea sunt ceilalţi subiecţi, iar relaţia cu ei este de la început socială. Sensul elementar al acesteia implică eliberarea de exclusivitatea libertăţii de a intenţiona sau a face, proprie eului prim, şi acceptarea manifestării identice formal a unui alt eu. Mai înainte să poată fi decisă identitatea lui, celălalt este receptat prin suma actelor sale, prin corpul şi modulaţiile acestuia. Dincolo de vizibilitatea corpului poate fi întrevăzut ceva străin şi specific, intimitatea unei conştiinţe care face altfel decât aş face eu, face împreună cu mine sau împotriva mea şi tocmai în momentul în care eu sunt focalizat asupra actului meu. Corpul lui se constituie astfel într-un câmp de semnale, care invită la translatarea spaţiului vizibil către invizibilitatea intenţiei, o altă interioritate radicală, şi care prin

manifestarea lor configurează *expresivitatea*[77] (cât de asiduu va vorbi Levinas despre expresivitate!). Faţa sau ochii celuilalt o ilustrează cel mai bine, ele trimit direct la o interioritate ce vrea să se manifeste. De unde vin surâsurile, zâmbetele, privirile care ni se adresează? Nu vedem de unde vin, dar vedem cum şi când ni se adresează, modalităţi ce ne trimit la linişti şi nelinişti secrete. Prin complexul de semnale şi intenţii, ceilalţi ni se impun de la început ca radical alţii, adică

transcendenţi[78] (nu mizează şi Levinas tocmai pe transcendenţa celuilalt?). Inaccesibil în modul realităţii radicale, celălalt se etalează prin corpul lui, un întreg câmp de expresivitate sau un *„semafor de semnale practic infinit”* (să nu uităm această *infinitate* a celuilalt!). Semnale ce cheamă către invizibilitatea unei alte ipseităţi, unui alt nucleu de personalitate, o monadă autocentrată a cărei esenţă specifică şi orizont de experienţă nu revine la şi nu coincide cu al meu. Autonomia care îl menţine pe celălalt incomunicabil nu-1 izolează totuşi la modul închiderii absolute, lasă deschis orizontul co-prezenţei. Intervalul ce se descrie astfel favorizează saltul revelator către un transcendent, înţeles ca anume inaccesibilitatea alterităţii.

Dacă celălalt poate fi gândit, este obligatoriu să-1 gândim în corespondenţă cu unicitatea eului propriu. Deja ne situăm în relaţie,

este vizibilă reciprocitatea, socialitatea[79] [80] ca fapt de *„a conta”* unul pe altul în evidenţa mutuală că celuilalt trebuie să-i aparţină ceva *în felul* eului meu. Dar acest alt eu nu este constituit în sfera transcendentală, el precedă experienţa ipseităţii, este, să zicem aşa, pre-originar. Deschis celuilalt - stare constitutivă esenţială - înainte să deţină evidenţa propriului eu, fiecare om este, spune Ortega y Gasset cu un termen fericit ales, *altruist,* adică *al* şi *pentru* celălalt, fiecare este, dacă preferăm limbajul levinasian, afectat pre-originar de ceilalţi. Dinaintea lor eul este pacient, adică le este prezent printr-un strat al fiinţării lui care n-a devenit intenţie şi nici act, pasivitate inasumabilă şi ca atare de neocolit. Numai surmontarea stării prealabile de deschidere către ceilalţi duce, în experienţa relaţională, la constituirea câmpurilor de cunoaştere şi acţiune ce permit revelarea unei lumi comune, strict la nivelul umanului, lume care aparţine diverşilor subiecţi ca „a? *nostru”,* numită de Ortega y Gasset *noştri ta te*[5i]. în acest gen comun, fiecăruia îi poate fi recunoscută unicitatea; nu devine un Tu cineva care nu e unic. Prin scalda în elementul celuilalt, unde poate fi întâlnit un tu, prin permanentele translaţii dinspre ei către interioritatea ce le răspunde se iveşte, ultimul în schemă, eul persoanei proprii. Iarăşi surprinzător şi în opoziţie flagrantă cu demersul constituirii transcendentale, filosoful spaniol derivă eul din alteritate, *„prima persoană este ultima care îşi*

face apariţia"[81] [82].

c) Femininul alterităţii.

Ne apropiem cu încă un pas de o frapantă asemănare cu Levinas. E vorba de faptul că şi pentru Ortega y Gasset revelaţia originară a alterităţii o constituie femininul. Criticând teza transpoziţiei analogice a lui Husserl, el ne arată că este o gravă eroare să reducem diferenţa dintre corpul propriu şi cel al celuilalt la diferenţele de perspectivă dintre „aici" şi „acolo". Proprietatea asupra propriului corp se justifică mai complex decât prin raţiuni spaţiale. Corpul propriu este un organ al eului, care poate simţi, dori, face, manipula etc. Acest corp propriu trimite la celălalt nu în principal prin formă, cât prin acte şi gesturi, prin expresivitate. Simpla transpoziţie a propriului corp nu ar face posibilă întâlnirea unui străin de tipul femeii. Astfel că forma primordială a celuilalt şi cea mai frapantă, în sensul de revelatoare, este femeia, *„pltul care nu este El, ci Ea."*[5b] Feminitatea face vizibilă eterogenia la nivelul structurii eului, pentru că tipul ei de comportament, gesturile, semnalele, expresivitatea nu derivă analogic din cele proprii bărbatului, fiind diferite în mod radical şi imprevizibil. Afecţiunea, riturile de seducţie, metamorfismele sexualităţii, grija maternă şi un alt set întreg de caracteristici sunt radical altfel decât ale bărbatului. Corpul unuia dintre genuri nu se poate transpune analogic în cel al celuilalt, prin urmare nu-i poate constitui câmpul de fenomenalitate; de aceea nici nu i se poate aproxima acea intimitate pe care o numim suflet, şi asta, pentru că modul femeii de-a se raporta la

propriul corp diferă semnificativ[83] de cel al bărbatului. Vedem că, aşa cum în chip originar eul este întrupat, el este şi sexuat, în filosofia lui Ortega y Gasset, este om în sensul deplin. Epifania femininului este, ca şi la Levinas, fragilitatea, *slăbiciunea* - formă a constitutivităţii ei naturale. Tocmai această slăbiciune pregăteşte harul iubirii şi fericirea, faptul de-a se dărui pe de-a-ntregul şi bucuria împărtăşirii, triumful candorii asupra voinţei, al pasiunii asupra ideii. Prin feminin, orizontul de experienţă al bărbatului este îmbogăţit cu elemente nespecifice, este somat să se deschidă ireductibilului, să asiste la ceea ce nu poate învăţa, să admire ceea ce nu poate înţelege. Dorinţa orientată către feminin nu este numaidecât concupiscenţă, ci, după cum extrem de sugestiv rosteşte gânditorul spaniol, „o *dorim pe femeie deoarece*

corpul Ei este un suflet"[84]*.* Privilegiul recunoscut femeii în discursul despre alteritate mai face un pas în sensul eliberării filosofiei de acel solipsism falocentric al tradiţiei europene, în care parcă tot ce s-a scris şi gândit pare a se adresa acestei secte de complici mutuali care sunt bărbaţii. Departe de a promova o idee feministă, trebuie totuşi să recunoaştem în feminitate un mister mai fertil, o natură mai bogată decât simpla temă de meditaţie pentru filosofi sau artişti.

d) Reciprocaţia; „între noi"; al treilea om.

Deschiderea prealabilă către celălalt, *altruismul bazai,* cum îl defineşte Ortega y Gasset, prin acţiunea orientată către străin în vederea provocării reacţiei este condiţie a unui nou tip de fiinţare comună pe drept considerată relaţie socială. în relaţia socială, celălalt este aprehendat ca un semen al eului propriu, ca cineva, ca alt eu, iar nu ca simplă fiinţare rătăcită peste câmpurile extraneităţii. El este

Celălalt Om[85]. Relaţia cu el presupune intenţionalitate reciprocă, anticipare a reacţiei sau răspunsurilor, în temeiul acelei prezumţii de egoitate asemenea propriului eu; numai astfel, limba poate deveni dialog, iar acţiunea, inter-acţiune. Suportul a ceea ce considerăm drept

relaţie socială este capacitatea reciprocantă[86]: a putea gestiona schimbul de semnale printr-o spontană conversie a lor în sensuri *pentru mine,* sub condiţia considerării celuilalt ca fiind fiinţă *asemenea mie.* Se poate comunica doar pentru că partenerii au acel *a priori* comun specific genului - comunitate de *domeniu* de a cărui constanţă formală şi funcţională poate profita reciprocaţia. Celălalt este asemenea, dar întru totul altul, cu viaţa lui, cu conştiinţa şi intenţiile lui, ireductibil, transcendent. Travaliul reciprocaţiei trebuie să optimizeze semnalele în pofida incomunicabilităţii transcendenţei, pentru a nu compromite relaţia. Asemănarea nu promite nicidecum o eventuală contopire a vieţilor şi eurilor diverse; eul şi celălalt nu fac sinteză, nu se totalizează. Momentul maxim pozitiv al relaţiei lor este intimitatea, sinergia interiorităţilor diferite non-transferabile, moment prilejuind smulgerea silenţioasă din starea de străinătate preconjecturală în lume.

Ca socialitate, eul şi celălalt se manifestă, vieţuiesc în reciprocitatea acelui *pentru* specific, fiecare pentru celălalt. Nivelul acţiunii astfel determinate diferă de toate celelalte acte faţă de lume, lucruri, alte fiinţe. în reciprocitate ceea ce se face este un mutual *„între noi",* indiferent dacă complicitate, adversitate sau oricare dintre nuanţele gamei intermediare. *Noi* nu indică un supraeu social, eventual impersonal în felul Se-ului heideggerian, ci forma primară a socialităţii, cu diferenţa, faţă de vieţuirea individuală, că acum va fi vorba de con-vieţuire, de com-unitate, de co-fiinţare. Schema com-uniunii se descrie în funcţie de gradul de intimitate; ceilalţi sunt ordonaţi pe cercuri imaginare mai apropiate sau mai îndepărtate de eul central, unii fiind individualităţi ireductibile, alţii simple forme interşanjabile, alţii doar numere într-un grafic abstract. Distanţa şi intimitatea decid consistenţa celuilalt şi o dată cu aceasta caracterul relaţiei. întregul tablou al lumii desfăşoară ca atare opoziţia variabil tensionată dintre umanitatea proximă şi cea depărtată, dintre individul *„unic"* şi cel *„vag".* Orizontul de intimitate se constituie dinspre extraneu înspre propriu; ceea ce face ca celălaltul vag şi persoana a treia să se configureze înaintea eului,

„omul originar este Celălalt"[87] - viziune cu sens inversat celei husserliene sau a discipolilor husserlieni, E. Fink, A. Schiitz, Karl Lowith. Operaţiunea cea mai spectaculoasă e însă apariţia lui *tu,* decuparea lui printr-un raport specific din mulţimea celorlalţi, prin eliminări progresive ale preconcepţiilor date de imaginea enormă a celuilalt generic, acte de reducţie şi concentrare, eliminări care conduc la revelarea negativă a ceea ce *nu e* cineva din mulţimea posibilităţilor umane. Astfel, degajat de acele non-posibilităţi, cineva devine un tu, un altul singular, *„un sistem definit de posibilităţi concrete şi de*

imposibilităţi concrete."[88] Calitatea relaţiei cu un tu dezvoltă grade superioare acelei orizontale *„intimităţi zero"* întreţinute cu umanitatea generică, cu ceilalţi, cu ei. Tu-ul capătă calificaţii complexe, de la cele fiziologice, fizice, dinamice, mecanice, dar şi unele mai speciale, o anume faţă, o culoare a ochilor, un mod de a privi, un timbru vocal, anume ticuri etc., care toate îl indică drept temei unic al consistenţei lor epifanice. Identitatea acestui tu este sinteza principial constantă, în orice caz, necontradictorie, a setului de calităţi, comportamente, efecte emergente manifestării lui şi, prin asta, seturi confirmatoare. Acel tu este unic.

Observăm şi aici finele diferenţieri dintre relaţia intimă cu tu-ul şi relaţia socială cu ceilalţi - comunitatea terţilor - pe care Levinas o va considera etică. De asemenea, este remarcată dimensiunea neutralizatoare a socialului, *„colectivitatea este, intr-adevăr, ceva omenesc, dar omenescul fără om, omenescul fără spirit, omenescul fără*

suflet, omenescul dezumanizat"[89]*.* Trimiterile la impersonalul *Se* heideggerian sunt explicite, astfel că le vom regăsi mai pe larg în secţiunea următoare.

Locul celuilalt în discursul ontologiei heideggeriene; fiinţarea-în-comuniune şi şinele impersonal cotidian (Se)

Vom zăbovi mai întâi asupra reprezentării heideggeriene a alterităţii ca experienţă cotidiană a comuniunii - experienţă ontologică originară şi nu doar tablou sociologic -, pentru a avea o mai bună bază de referinţă pentru criticile, pe de o parte, şi, pe de alta, pentru inovaţiile eticii levinasiene. Relaţia cu alteritatea evoluează, printr-o filiaţie asumată critic, de la constituirea transcendentală husserliană, prin analitica existenţială heideggeriană, către etica responsabilităţii levinasiene - punctul în care studiul nostru asupra imaginii alterităţii se opreşte din motive de economie tematică.

Experienţa heideggeriană a alterităţii se descrie prin analitica Dasein-ului în coexistenţa cotidiană cu ceilalţi, în orizontul mundaneităţii ce astfel iese la lumină. între modalităţile situării *mundane* se află şi *ordinea ambiantă,* locul în care se desfăşoară activitatea practică ce pune fiinţările în relaţie prin medierea obiectului util, a ustensilului sau produsului - ca obiect care trimite producătorul la o vizare a consumatorului, a unei alterităţi cu valoare economică. Utilul sau ustensilul este acea fiinţare „disponibilă" care orientează interesul către potenţialii consumatori de utilitate, unii pentru care consumul este un mod fundamental de a fi al fiinţei cotidiene, iar nu simplu capriciu sau moft. Aceştia sunt întâlniţi împreună cu ustensilele disponibile - simple subzistenţe - şi cu configuraţia teleologică a ambianţei acestora, disponibilitate transferabilă prin coexistarea utilitară, astfel încât devine evidentă diferenţa calităţii fiinţării ontologice a *celorlalţi,* întâlniţi intramundan în orizontul de lume al

Dflsefn-ului, faţă de tipul fiinţării subzistente[90] ori *disponibile* a ustensilului. Ceilalţi se configurează ca fiinţări pe măsura Dnsefn-ului în efectivitatea experienţei mundane, definită prin preocupare şi determinaţia teleologică - deşi ameninţaţi mereu de riscul alienării impersonalului *Se.* Fiinţarea împreună cu ceilalţi se petrece într-o lume

comună[91], care rămâne orizontul permanent al posibilităţii întâlnirii, act care nu diferenţiază individualitatea celuilalt încă de la început, ci îl remite comunului „ceilalţi" (neutru, impersonal, ar remarca Levinas), apariţii în cadrul ambianţei configurate teleologic. Dacă la Husserl celălalt este constituit în câmpul transcendenta] al eului, la Heidegger, celălalt sau ceilalţi vin către *Dasein* prin exterioritatea manifestării lor cotidiene în orizontul ambianţei, ei nefiind încă de la început fiinţări de tipul *Dasein.* Dar nici acesta nu participă la experienţă cu o conştiinţă riguroasă a propriului eu transcendental, cum vrea Husserl. *Dasein-ul* se pierde la început în suma trăirilor, a afectelor, a actelor sale, *„se [re]găseşte «pe sine» în ceea ce el întreprinde sau utilizează, în ceea ce el aşteaptă [să se realizeze] sau preîntâmpină [spre a evita] - în fiinţarea disponibilă de care el se preocupă în mod imediat într-o lume ambiantă.*

Relaţia Dasein-ului cu ceilalţi se decide în temeiul acelor dimensiuni ontologice ale spaţialităţii care permite asocierea eului cu faptul-de-a-fi-aici, fără ca prin asta să se determine vreo apodicticitate a eului. Dimpotrivă, cel care se recunoaşte *aici* se vede pe sine ca centru de experienţă al acestui loc anume din orizontul posibil al lumii şi în tipul specific de preocupare, diferit de heterospaţialitatea experienţei celorlalţi. Heidegger accentuează faptul că „aici” şi „acolo” nu indică locuri fizice ale unui spaţiu obiectiv, ci tipuri de localitate ale

experienţei *spaţialităţii originare*[93] a Dasein-ului; adverbele de loc nu trimit la o lume exterioară, ci efectiv la modurile experienţei existenţiale, ce evocă o anterioritate în raport cu separaţia corelativă a pronumelui personal de adverbul de loc. Caracterul preocupării Dasein-ului indică tipul de calificare spaţială şi, o dată cu ea, specificitatea experienţei vizate, printr-o teleologie a evenimenţialului. în mod surprinzător, pentru Heidegger „aici" nu trimite imediat la interioritatea eului, ci, mai degrabă, indică exterioritatea îndepărtată a lumii lui „acolo" conotată teleologic prin tipul preocupării; abia prin fiinţarea disponibilă vizată „acolo" *Dasein-ul* trimite la sine (grijă, nevoie, utilitate) în contextul unei spaţialităţi existenţiale. Relaţia spaţială „aici" - „acolo" prilejuieşte survenirea celorlalţi, în activitatea lor şi prin medierea utilităţilor disponibile, dar nu sub o calificare expresă, ci ca simple co-existenţe în orizontul lumii alături de fiinţarea fundamentală a Dasein-ului, *„lipsită de griji în preajma tuturor şi a nimănui",* care nefiind orientată teleologic nu personalizează sfera individualităţii celorlalţi. Critica levinasiană va descalifica acest proiect heideggerian ontologic, pentru că aici *Dasein-ul* este de la început în afara relaţiei cu ceilalţi şi abia ulterior, prin înscrierea reciprocă în tipul de existenţial itate, el poate *„să fie şi împreună cu ceilalţi",* iar asta pentru că ipoteza fenomenologică a comuniunii intermonadice trebuie tradusă în enunţul existenţial-ontologic al esenţialei existenţe în

comuniune[94] a *Dasein-ului,* calitate activată prin anume tipul şi în contextul co-existării precise. Socialitatea şi apriorismul comuniunii se

interpotenţează astfel încât până şi experienţa singurătăţii[95] este, într-o oarecare măsură, fiinţare-în-comuniune. Caracterul aprioric al fiinţării-în-comuniune nu este anulat de singurătate tot aşa cum, într-un alt registru al experienţei, abundenţa celor ce gravitează în preajma Dflsetn-ului nu garantează o veritabilă com-uniune, nu indică obligatoriu că el nu este singur - ca experienţă existenţial-ontologică. Caracterul fiinţării-în-comuniune afectează calitatea alterităţii prin aceea că o presupune, o constituie ca un altul-în-acelaşi, cum va spune Levinas.

Deosebit de relaţia cu disponibilitatea ustensilului, fiinţarea în comuniune cu celălalt se fundamentează pe experienţa solicitudinii, care supradetermină grija sau diversele specii de preocupare. Faptul cotidian de-a fi în compania celuilalt dezvoltă, alături de o sumă de forme hibride, formele extreme ale solicitudinii pozitive, cea care-1 domină pe celălalt *„sărind în locul”* lui şi cea care *„devansând anticipativ, eliberează”.* Relaţia de coexistare specifică cotidianităţii Daseiu-ului determină sensul orientării ca *unul-în-vederea-celuilalt,* şi

acest fapt *„trebuie înţeles ca un enunţ existenţial de ordinul esenţei."*[96] De unde înţelegem că nu caracterul pragmatic sau performativ al relaţiei imediate decide modul esenţial al fiinţării în comuniune ci un anume fond originar insurmontabil, anume modul-fiinţării-împreună, în care ceilalţi sunt revelaţi împreună cu starea de deschidere originară unde se „cristalizează" faptul de a fi *în vederea a...* Orizontul ontologic, „lumitatea lumii" vine la experienţă şi se revelează în măsura în care *Dasein-u]* întâlneşte în relaţia lui cu disponibilitatea intramundană

calificată teleologic şi pe ceilalţi[97], împreună cu care şi în vederea cărora fiinţează. Astfel devine limpede că modul existenţial fundamental al Dasein-ului este *fiinţarea-împreună-cu-altul,* o comunitate a monadelor cu un mai mare grad de neutralitate decât la Husserl, dar încă nu alterităţi radicale unele în raport cu altele, cum le vom întâlni la Levinas.

Experienţa cotidiană a comuniunii predispune *Dasein-u*| la cel tip de alienare în care esenţa fiinţării sale este uitată pentru ca atitudinea şi manifestarea lui să fie preluate de către şinele cotidian impersonal, neutralul *Se.* în nelinişstea diferenţei faţă de ceilalţi ca şi în preocuparea de a atenua acele diferenţe, *Dasein-u*| se află sub *„autoritatea"* celorlalţi, se vede *„confiscat"* în însuşi faptul de a fi. Diferenţa personală se neutralizează sub dominaţia treptată a opiniei comune, operă a unui subiect indefinit, în care oricine se poate regăsi, dar în acelaşi timp nu defineşte pe nici unul: *„Acel cine [care circumscrie identitatea Dasein-ului] nu este acesta şi nici acela, nici eu însumi, nici unii dintre ei şi nici*

totalitatea lor. Acest «cine» este neutrul, impersonalul Se."[98] Este vorba de o mişcare inversă procesului individuării, mişcare de alterare, dezindividuare, depersonalizare, astfel încât şinele impersonal este fantoma omniprezentă dar anamorfotică a purului fapt de a fi cotidian,

instaurat cu caracterul opresiv şi intoleranţa unei dictaturi.[99] Opinia, mişcarea, actul impersonalului *Se* nu presupun un centru intenţional, nu emană dintr-o prealabilă deliberare conformă cu libera voinţă; opiniile *se* livrează, evenimentele *se* produc, gesturile *se* consumă, deciziile *se* iau etc. Finalitatea atitudinii impersonale nu poate fi asumată de un anume cineva definit, cu profil singular, nu există nici merit, nici culpă, nici responsabilitate individuală, ci doar un puhoi de epifenomene fără cauză reală personală, de sub care chipul Dasein-ului nu se mai zăreşte. Locul persoanei individuale este luat de opinia medie, de medialitatea caracterului fiinţării cotidiene comune care, ostilă caracterelor autarhice, *„nivelează”* toate posibilităţile de manifestare. în ubicuitatea lui impersonalul *Se* este omniprezent în viaţa cotidiană dar nu decide efectiv evenimentele majore, nici nu-şi asumă vreo răspundere, este doar instigatorul din umbră, persuasiv, al chipurilor de fiinţare inautentică, agentul în travesti al alienării; *„Impersonalul Se «a fost» întotdeauna [implicat peste tot], şi totuşi, se poate spune, că «nimeni» nu a fost niciodată [implicat]. Cea mai mare parte [a celor petrecute] in cadrul cotidian al Dasein-ului sunt întreprinse de o entitate despre care*

suntem nevoifi să spunem că nu a fost nimeni."[100] Anulat în individualitatea lui, fiecare se vede substituit, în şinele cotidian, de fiecare altul, dar acea alteritate nu îi împrumută o nouă identitate, ci pur şi simplu îl anulează, îl asimilează acelui „nimeni" fără de chip. Din invizibilitatea lui „nimeni" nu trebuie dedusă în chip naiv inexistenţa unui „nimic"; în mod curios, cu cât este mai greu de surprins şi configurat „nimeni"-ul impersonal, cu atât acţiunea lui e mai eficace şi forţa lui mai presantă, dovedindu-se *„subiectul cel mai real al cotidianului".* Ceea ce trebuie înţeles e şi faptul că impersonalul *Se* nu este un gen subiectiv universal de la care s-ar putea revendica clasa subiecţilor, ci un existenţial, un *„fenomen originar"* ce ţine de

constituţia pozitivă[101] a Dasezn-ului. Acest sine impersonal constituie completa obiectivare, depersonalizare a Dasezn-ului şi, prin urmare, o formă de alienare esenţialmente opusă sinelui propriu, autentic, ce trebuie redobândit.

Caracterul inaugural al filosofiei lui Levinas îl vom recunoaşte în radicalitatea denunţului crizei teoriilor intersubiectivităţii, a repudierii

suficienţei unui angajament strict ontologic[102], în trasarea limitelor diferenţei şi ireductibilităţii reciproce care impun nevoia unei relaţii etice. începând de acum, problematic va fi nu cum să-l gândim/înţelegem pe celălalt - ceea ce ar consfinţi eşecul reductivităţii -, ci cum să devenim responsabili pentru el, cum adică să neutralizăm interesul teoretic pentru alteritatea lui în vederea preluării sarcinii etice. Asimetria relaţiei eu-celăla)t va fi mobilizată într-un travaliu al donaţiei responsabile mergând până la voinţa morţii pentru celălalt. Nu spunem moartea efectivă, pentru că aceasta ar constitui un truc. Nu pot muri decât în numele meu, cum nu m-am născut decât ca eu însumi. Chiar dacă pentru moment aş răpi contextul morţii eliberându-1 pe celălalt, în locul căruia mă pun, nu-i pot lua nicidecum obligaţia ontică de a rămâne în continuare muritor. Intenţia mea responsabilă nu poate decide decât asupra voinţei nu şi asupra categoricului obligaţiei morţii. Relaţia etică în care se declină complet oportunismul exerciţiului ontologic înseamnă a rămâne responsabil pentru celălalt în afara pretenţiei de a-1 fi înţeles pe de-a-ntregul, mai mult chiar, rămânând recunoscător modestiei care interzice reducerea lui la datele configurate de conştiinţa autorităţii eului. Nu a-i formula condiţiile de inteligibilitate, ci a-1 omagia pe celălalt, aceasta ar fi sarcina eticii.

Pentru Levinas, celălalt nu este cunoscutul pe care eu îl vizez atunci când recunosc un tu în faţa mea. El poate fi în esenţa lui necunoscutul care, printr-o transsituare intenţională, mă priveşte din obscuritatea nemărturisirii lui şi cu care nu mai pot continua să rămân în relaţie decât dedicându-mă lui. Nu a-1 „realiza" pe celălalt în decizia polarităţii dialogice, ci a-1 elibera din schema în care el este un altul vizat de mine, aprezentat sau modelat intenţional, a-1 excepta de la travaliul instituirii noetice, a-1 lăsa să fie un *în sine* fără mine, a-1 admite ca pe o transcendenţă apofatică - termen prin care urmărim să corelăm situarea etică cu un tip de demers teologic care nu mai este teorie, ci situare în faţa ininteligibilităţii divine. Scopul este pur analogic. Alteritatea apofatică a celuilalt vrea să-l protejeze de tendinţele întemeierii discursive păstrându-1 ca subiect demn de angajamentul responsabilităţii. Dacă celălalt este necunoscutul, atunci nu mă poate interesa adevărul despre el. în alternativă, dacă nu abdic de la relaţie, pot cultiva un angajament etic.

în principiul ei formal, problema transferului discursivităţii ontologice în responsabilitate etică deschide un registru nou de consumpţie al relaţiei intersubiective. Ceea ce pare să fi neglijat Levinas ori cel puţin să nu-i fi acordat atenţia meritată este limita responsabilităţii faţă de sine. Este ideală responsabilitatea absolută faţă de celălalt, este admirabilă voinţa morţii pentru celălalt, însă eul nu este integral responsabil pentru sine, nu-şi deţine condiţiile devenirii,

rămânând arbitrat de impersonalul *se petrece, se întâmplă, se face*. în dorinţa lui de a fi responsabil se întâmplă ca eul să devină invalid şi, o dată cu aceasta, angajamentul lui e spulberat. în entuziasmul lui de a-1 substitui în moarte pe celălalt se face că eul e lovit accidental de o neprevăzută moarte şi, cu asta, finalitatea entuziasmului e destituită. în fapt, eul levinasian ar trebui să fie infailibil ca să-şi poată exercita angajamentele etice. Evidenţa failibilităţii face ca teoria propusă de el să sufere de un oarecare patos retoric.

Excelenţa deţinută de ontologie[103] în discursurile filosofiei occidentale vine, poate, din simplitatea prezumţioasă a identificării fiinţei cu gândirea, din considerarea subiectului ca perspectiva cea mai legitimă sub care fiinţa se poate revela - ontoforia subiectului. Aducerea în discurs a fiinţei trebuie să respecte astfel condiţiile de interogaţie, modul situării, condiţiile de reprezentare în care, evident, se consumă un prim gest de reducţie sau o primă alterare. Fiinţa poate fi doar fiinţă a celui ce-i poartă modul în care aceasta poate deveni logos, poate intra în procesualitatea noetică. Dincolo de asta, a vorbi despre obiectivitatea indicibilă a fiinţei revine la un discurs agnostic sau la apofatism. Aducerea fiinţei la subiect, care nu mai este un eveniment ce a început sau care ar trebui să aibă loc, ci însuşi evenimentul constituirii generice

a subiectului înseamnă însă a o aduce la temporalitate[104], condiţia sub care se etalează emfazele subiectivităţii, a-i insinua drept condiţie de prezenţă tocmai acel „acum” şi „aici” al subiectului şi nici măcar al unuia general, ci tocmai al acestuia, al unuia precis calificat. Grija faţă de sine, ca gestiune a temporalităţii individuale şi a celei istorice, este contextul în care se manifestă deja fiinţa şi se pune la cale comprehensiunea ei. Contingenţa şi facticitatea subiectului sunt tocmai modurile sub care se afirmă fiinţa, tocmai actele de punere în temă şi

înţelegere a fiinţei, marea inovaţie[105] a ontologiei produsă în analizele lui Husserl şi Heidegger. A fi înţeleasă nu e miza exclusivă angajată în jurul fiinţei, care în comportamentul subiectivităţii trebuie acum asumată, contextualizată, adusă la istorialitate. Subiectul nu e doar gânditorul fiinţei, ci şi actorul ei, cel ce-o pune în scenă şi-i manifestă drama, dar totodată şi semnul fiinţei *(gramata)* prin care aceasta îşi efectuează scriitura pe foaia mundanităţii. Destinul fiinţei, dacă nu cumva este o enormitate să vorbim astfel, nu mai poate fi separat de destinul subiectului; de acum nu va fi dificil de remarcat cum între tipul

de ontologie şi tipul de umanism[106] [107] se încheagă stricte solidarităţi.

Ca ontofor, omul nu numai că aduce la lumină fiinţa, dar îi devine şi instrumentul, organon; asumarea fiinţei devine operă tehnică, abilitate de a prinde cu mâna, de a lua, de a manipula. Omul este acel organ prin care fiinţa e orientată en-ergic către diversele finalităţi ale vieţii practice. Manifestarea acţiunii, a voinţei, a perspicacităţii tehnice devin formele târzii sau, putem spune, cele mai recente, ale venirii fiinţei în lume, ale instrumentării ei prin operele subiectivităţii. Acum, a gândi fiinţa *„nu mai e a contempla, ci a te angaja, a fi cuprins în ceea ce gândeşti, a fi intr-un proces - eveniment dramatic al fiinţei-in-lume."*[1] Caracterul extrem contemporan al civilizaţiei europene îşi lasă descrise ocurenţele în strictă consecinţă a modurilor de instrumentare ale fiinţei; a voi, a face, a schimba sunt refrene prin care reverberează o ontologie devenită tehnică, competiţie, profesie chiar. Pavese putea să considere actul de a trăi nu ca pe un dar sau o necesitate ţinând de ordinea naturalului, ci ca pe o meserie pe care o poţi practica sau abandona. Deşi demisia în fond înseamnă moarte, sensul raportării şi interpretării actului diferă totuşi. Fiinţa lumii contemporane suferă inevitabil calificările profesionalizării, ale specializării, ale ştiinţei de a administra, de a gestiona, de a produce. Omul fiinţător, activ în cadrele existenţei lui face ceea ce intenţionează, dar prin asta duce cu sine o puzderie de seturi epifanice prin care fiinţa se face, se însemnează, lasă urme în preajma actului uman voit. Subtilitatea lui Levinas constă în a fi remarcat asignarea chiar şi involuntară, în viaţa personală, a manifestărilor fiinţei în lume, distorsionând astfel prejudecata totalei posibilităţi de asumare, de intenţiomre a modurilor fiinţării. *„Făcând ceea ce am vrut să fac, am făcut mii de lucruri pe care nu le-am vrut. Actul nu a fost pur, am lăsat urme."*[2] Fiinţa se manifestă şi în pasivitatea subzistenţei lipsite de gest, şi în liniştea tăcerii, şi în efectele colaterale ale cauzelor asumate. Omul este purtătorul fiinţei, dar trebuie recunoscută şi reciproca, este purtat, împins, copleşit de fiinţă. Conceperea fiinţării în lume ca fapt-de-a-lăsa-urme în fiinţă constituie o temă foarte personală şi bine reprezentată a filosofiei lui Levinas, fără totuşi să i se poată recunoaşte exclusivitatea asupra ideii.

Drama în fiinţă se compune şi din actele nevoite şi din sensurile neînţelese şi din gesturile neasumate, căci, în pre-originaritatea fiinţării lui, subiectul este pasiv, este vulnerabil, este afectat de urmele *(trace)* fiinţei transmise prin alteritatea aproapelui, este o dramă etică, dacă am vrea să-i fim fideli lui Levinas. Din simpla voinţă de a fi emană metafiinţările ce n-au de-a face cu voinţa. Din nevoia de a vieţui derivă asumări ce nu trimit în chip rectiliniu la libertate. Orientarea Ideologică a unui gest declanşează o adevărată furtună de efecte neprevăzute. Fiinţa însoţeşte destinul subiectivităţii şi prin derizoriul acestor fapte

ţinând de, să-i zicem, *„efectul de vârtej".* Prin statutul lui de subiect liber, voluntar, intenţional, omul programează cu stângăcie în fiinţă astfel de *„efecte vârtej"* servindu-le cu mai multă sau mai puţină investiţie dezirativă drept nucleu central. Se fiinţează în ciuda a ceea ce se face, se petrece împotriva a ceea ce se intenţionează, se întâmplă dincolo de ceea ce se recunoaşte drept act personal. Adevărul levinasian despre subiectivitate ne va spune că omul nu se poate sustrage consecinţelor pe care simpla lui fiinţare le antrenează şi că astfel este responsabil *„dincolo de intenjiF,* este responsabil şi pentru ceea ce nu doreşte şi pentru ceea ce nu face şi pentru ceea ce omite şi pentru ceea ce gravitează incontrolabil în jurul intenţiei de fiinţare strictă. Aplicaţia la cazul tragic al relaţiei Laios-Oedip este revelatorie. Sensul tragic al relaţiei se împlineşte prin chiar intenţia de a-1 evita, prin chiar actele ce tind să-l submineze dovedindu-se astfel a fi fost chiar „urmele" lăsate de destin pentru a fi urmat pas cu pas. Fiinţa în sens tragic este ceea ce se joacă în complexul relaţiilor intersubiective ca forma anume de a fi împotriva grijii de a fi emanantă în proiectele particulare. A trebui să fii ceea ce nu doreşti şi a face să se împlinească sensul fiinţei pe seama abilităţii de-a vrea să i te sustragi, iată punerea în scenă tragică a fiinţei, omul comportându-se *„ca .?/ vânatul care, pe câmpia acoperită de ninsoare, fuge în linie dreaptă de zgomotul vânătorilor, însemnând cu exactitate urmele care îi vor aduce pieirea."**-' Locuirea în lume e un aspect mai adânc al relaţiei cu fiinţa decât cel prezentat în sumarul conştiinţei fiinţării, lucru pe care Heidegger pare să-1 fi spus secolului XX. Relaţia de locuire subîntinde cvasitotalitatea posibilităţilor fiinţei. Ontologia ce-şi face din locuire conceptul privilegiat vrea să spună despre om mai mult decât că el este o conştiinţă gânditoare, un centru de intenţie, voinţă sau afecţiune; *„ontologia este esenţa oricărei relaţii cu fiinţele şi chiar orice relaţie in fiinţă. "*[w]

Dar oare comprehensiunea ce trimite la situarea subiectului în deschisul fiinţei ar fi ea actul suprem în care se epuizează posibilitatea întâlnirii cu fiinţa? Nu rămâne oare dincolo de deschisul fiinţei ceva care nu se pretează la comprehendare, ceva care nu se poate oferi în lumina orizontală a fiinţării? Inteligibilitatea de sine realizată de subiect în deschisul fiinţei exclude oare fiinţarea altuia dincolo de această performanţă? Este celălalt ca subiect neidentic cu mine integrabil sferei de inteligibilitate? A spune că da e deja reducţie idealistă gravitând între solipsism şi fenomenologie. A recunoaşte că nu obligă ontologia să se trezească din orgoliul izomorfismului fiinţă-conştiinţă a fiinţei, să

accepte că *ecceitatea*[108] [109] specifică celuilalt nu se livrează nici în comprehensiune, nici în interpretare, nici în judecare. Celălalt revine oare la uni-totalitatea orizontului fiinţei? Dorinţa de a-1 cunoaşte îi atinge oare sfera autonomiei în *ccceitate?* Cred că ar trebuie dat un răspuns negativ. Celălalt nu revine la ceea ce se cunoaşte, la

inteligibilitate. El este eretic[110] în raport cu lumina fiinţei - ce subîntinde omologia prezenţă-esenţă-inteligibilitate felul lui de a-şi întreţine proximitatea nu licitează nici esenţe, nici concepte, nici sensuri. Miza lui e mai radicală, el afectează dinainte de a i se bănui prezenţa, afectează în chip pre-originar lăsând urme în sensibilitatea eului; în loc să fie obiect reprezentabil, el este un alt subiect care mă interpelează, mă ţinteşte cu privirea directă şi mă pune în cauză. Relaţia cu el este dialogică sau, dacă vrem să ne referim la pre-originaritatea sensibilului diastazică, celălalt stă ascuns în interogativul situării proxime la care deja-ul prezenţei inele îi este într-o oarecare măsură răspunsul, „Da!?”-ul exprimat de solidaritatea în heteronomie. înţelegerea lui se consacră

mai curând ca invocare[111], slăbiciune a afectării chipului transcendent, una care este chiar condiţia aducerii la limbaj. Ontologia vorbeşte limba fiinţei în care toate diferenţele se legitimează prin prezenţa în orizontul fiinţării. Limba fiinţei este universală, nu admite dialecte, nu tolerează limba străină în care cineva şi-ar putea adăposti singularitatea. Etica vrea să recupereze tocmai aceste limbaje dialectale vorbite de existenţe nomade, limba celuilalt pe care încă nu o cunosc şi de care sunt străin, pe care n-o pot traduce, chiar dacă o aud. Celălalt va rămâne pentru totdeauna un dialectal în raport cu logosul fiinţei şi această străinătate a lui îi confirmă transcendenţa. Limba lui este numai a persoanei lui, nu poate fi auzită şi deprinsă în discursul populist, cel care vrea să se adreseze tuturor, al fiinţei. Solidaritatea cu el creşte pe măsură ce, abia în el, mi se revelă străinătatea în fiinţă, adică alteritatea. în temeiul străinătăţii s-ar putea admite că relaţia cu el nu mai e una de

comprehensiune, cât una de întâmpinare, salut[112] şi ospitalitate - noile categorii ale eticii relaţionale.

Violenţa ontologică

în discursul ontologiei Levinas găseşte semnele violenţei;[113] a vorbi despre celălalt în lumina logosului fiinţei înseamnă a-1 deţine prin sensul acestui logos, a-1 fi constituit, ceea ce revine la parţiala lui negare. Cunoaşterea este întrucâtva posesie, exerciţiu de stăpânire a limbajului în care a devenit sens lumea obiectelor. Celălalt în radicalitatea chipului diferit nu se regăseşte în discursul ontologic căci, în ceea ce-1 priveşte, nu mai e vorba de fiinţă, nici de fiinţa fiinţării. Chipul lui, transcendent, stăruie în autonomia alterităţii lui dincolo de fiinţă, ca tocmai ex-cepţie, ca tocmai străin şi corp delict; *„întâlnirea cu altul constă în faptul că, în ciuda întinderii dominării mele asupra lui şi*

a supunerii sale, eu nu îl posed."[114] Condiţia întâlnirii lui este smulgerea, detaşarea, particularizarea lui deasupra fondului generalităţii fiinţei, alocarea particularităţii lui insubstituibile şi, cu asta, salvarea lui de la

ucidere - negarea[115] celuilalt fiind disoluţie în generalitatea fiinţei. Aici violenţa ontologiei devine crimă săvârşită de fiinţă asupra specificului heterodox al fundului. Negaţia îl împinge pe celălalt într-un orizont al neutralităţii, unde nu-şi aparţine ca *ecceitate* din pricina fiinţei care-l luminează estompându-i caracteristicile. Doar faţa lui îl promovează, îl

exhibă ca unicitate, îi întreţine transcendenţa, al cărei mesaj[116] este *„Să nu ucizi!”;* doar ea se vede din fiinţă, doar ea poate deveni ţintă şi doar asupra ei poate fi aruncată piatra. Nemijlocirea feţei celuilalt, vizavi de care discursul este gata mereu să emită actul condamnării, scapă, este

salvată numai atâta vreme cât nu e remisă luminii neutre a

conceptului[117], câtă vreme nu este caracterizată prin esenţe de sens general, ci este ascultată, *„întrucât vederea feţei nu e numai vedere, ci*

auzire şi vorbire" [118].

în disputa, indirectă, dintre etică şi ontologia fundamentală, Derrida pare a alege să ţină parte acesteia din urmă, dacă nu cumva e vorba de o obedienţă strict conjuncturală şi întrucâtva histrionică - pentru că, în cele din urmă, şi discursul filosofic este un mod de a juca, un rol adoptat. Heidegger arătase, în *Sein und Zeit,* cum prezenţa fiinţei poate fi gândită numai în orizontul de comprehensiune al subiectului, în temporalitatea transcendentală unde se iscă limbajul. Limbaj al esenţei *(essence),* fenomenologia presupune, zice Derrida, un sens al fiinţei, în absenţa căruia idealitatea în general nu ar fi posibilă, sens cuprins într-un orizont al exprimării lui *esse* unde esenţa şi existenţa nu sunt încă separate. De aceea, pasul făcut de Heidegger dincolo de Husserl explicitează un adevăr de fond, implicit, al demersului fenomenologic. Dincolo de Heidegger şi uneori ferm împotriva acestuia, Levinas vrea să demită *„prioritatea"* acordată de filosoful german fiinţei prin raport cu fiindul/fiinţarea. Aici Derrida găseşte ceva de spus. Mai întâi, el va considera că levinasiana *„prioritate"* este un termen impracticabil în condiţiile ontologiei heideggeriene, pentru că sensul expresiei este relevant doar în raporturile dintre lucruri determinate, altfel spus, comensurabile. Or, la Heidegger fiinţa nu este un lucru, nu este *„nimic în afara fiinţării",* pe care nu o poate preceda *„nici în timp, nici în*

demnitate."[119] Fiinţa heideggeriană nu se situează nici *„deasupra"* şi nici *„alături"* de fiinţare, iar dacă vrem să spunem totul *„nu există nici măcar distincţie, în sensul obişnuit al acestui cuvânt, între fiinţă şi*

fiinţare", pentru că *‚fiinţa nu este nimic în afara fiinţării. ”*[120] Dacă e ilegitim a se vorbi de o subordonare a fundului faţă de fiinţă, nu mai e cazul unei relaţii similare a eticii cu ontologia. Fiinţa nu este gândită separat şi împotriva fundului, nu este o putere „străină”, „impersonală”,

„ostilă”, nici măcar un principiu;[121] gândirea fiinţei nu s-ar putea astfel constitui ca o violenţă etică. în plus, posibilitatea gândirii celuilalt ca altul, posibilitatea eticii, recunoaşterea şi respectarea celuilalt sunt

condiţionate de gândirea sau pre-înţelegerea[122] fiinţei, de ontologie.

Heideggerianul *„a lăsa să fie"*[123] exprimă relaţia eului cu o exterioritate, care nu devine neapărat obiect al cunoaşterii sau înţelegerii, care nu este redusă ori transformată într-o modificare a apercepţiilor aceluiaşi. Derrida comite aceeaşi eroare de decontextualizare a unor termeni, în cazul dat, a sensului lui *„a lăsa să fie".* Pentru Levinas nu este decisiv faptul că *gândirea accede* la celălalt sau invers, *celălalt accede* la gândire prin acest *„a lăsa să fie".* Celălalt-ul levinasian advine în *sensibilitate,* iar nu în înţelegere, el se manifestă ca *afecţiune* şi *urină,* iar nu ca esenţă, nicidecum ca şi cogitatum. Important nu este ca el să fie gândit şi înţeles, importantă este *întâmpinarea* lui, *ospitalitatea* şi *responsabilitatea* infinită. Este uimitoare incapacitatea lui Derrida de a se desprinde de sensul fenomenologic, intenţional, teoretic al subiectului; în măsura în care rămâne marcat de acestea, el se află cu totul în afara intenţiilor proiectului levinasian asupra subiectivităţii. O repetăm, celălalt nu devine noema unei noese, nu vine la esenţă, nu are o idee şi nu poate fi teoretizat. Etica este, dincolo de toate aceste categorii ale ontologiei, relaţie *faţă-către-faţă* unde se consumă o întâlnire, în care proximitatea afectării reciproce nu compromite străinătatea subiecţilor, unde comunicarea nu descalifică transcendenţa şi unde simetria transcendentală nu obliterează disimetria etică. Relaţia etică nu este *„comandament"* şi nu se asumă în conformitate cu o voinţă *„liberă"',* responsabilitatea este pre-originară şi fără legătură cu libertatea, deci nu poate fi consecinţa unui *,,a lăsa să fie ".*

După Derrida, gândirea fiinţei sau a celuilalt nu implică o cu-prindere a lor totalitară, însă posibilitatea de a determina, în caz particular, a-1 determina pe celălalt ca altul, nu s-ar putea efectua fără pre-gândirea fiinţei. Ca ceva „lăsat să fie", fiinţa e altul decât subiectul ce „lasă să fie", este deci alteritate, altul gândirii. De aici Derrida se pripeşte să confunde fiinţa cu alteiitatea, dovedindu-i lui Levinas că ontologia este tocmai condiţie a gândirii alterităţii: *„Dat fiind însă că ea (fiinţa) nu este ceea ce e decăt graţie fantuîui-de-a-lăsa-să-fte al gândirii şi cum aceasta nu gândeşte decât graţie prezenţei fiinţei pe care ea o lasă să fie, gândirea şi fiinţa, gândirea şi celălalt sunt acelaşi; care, nu*

trebuie uitat, nu înseamnă identicul, unul sau egalul."[124] Numai că, iarăşi, Levinas nu e interesat de un celălalt al gândirii, de alteritatea impersonală a fiinţei, ci de un alt subiect, de o aită persoană, care apelează şi căreia i se poate răspunde. Chiar dacă nu e „stăpânul" fiinţării, fiinţa e totuşi temeiul acesteia, orizontul ei de realizare. Violenţa nu vine din considerarea unui fundament al fiinţării şi etica nu-şi propune să gândească funduri (ară fundament. Violenţa vine din discursul ontologiei în care fiinţa fiinţării neutralizează specificul fiinţării, particularitatea lui, caracterul lui emfatic, fapt pe care Derrida pare să-l ignore. Alteritatea neutră a fiinţei nu face decât să ne aducă în pragul acelei esenţe obscure a lui *il y a,* existenţă fără existând care, trebuie să recunoaştem, este o victorie a morţii asupra chipului.

Eliminarea violenţei din discurs ar însemna, potrivit lui Derrida, renunţarea la predicaţie, *„cea dintâi violenţă",* renunţarea la limbajul logic, în care se spune ceva despre ceva, întrucât a fi-ul şi predicaţia sunt implicate în toate actele de comunicare; limbajul non-violent ar fi doar o *„rostireJară frază"*[101], *„pură invocaţie"* sau *„pură adoraţie", le dire sans dit.* în dăruirea sau oferirea de lume, care e pentru Levinas originea limbii, Denida recunoaşte o anume non-violenţă, dar contestă că această simplă deschidere către celălalt ar fi deja întru totul limbă. Atunci când, pentru a deveni limbaj predicativ, donaţia signifiantă trece prin faza conceptuală, capătă puterea de articulare într-o frază, inevitabil se insinuează în limbaj violenţa, controlul semnificaţiei şi al esenţei asupra celuilalt, atitudinea ontologică. Optând pentru rostirea ca simplă donaţie non-violentă, Levinas se retrage, poate fără să vrea, într-un an-istorism[102] de unde e greu să trimită un mesaj lizibil pentru ceilalţi, trăitori în timp şi istorie.

Cine este celălalt?

„Ce n-a.; da să fiu un altul!" (F. Pessoa)

Răspunsul preferat al lui Levinas ar fi univoc: celălalt este aproapele *(l'Autrui),* semenul. Pe bună dreptate va observa Guibal[103] că opera esenţială a lui Levinas este în întregime un discurs despre exterioritate, o apologie a celuilalt, dacă vrem, o heterologie. Preocuparea filosofiei lui este cum să poată fi gândit Celălalt în separaţie de Acelaşi, cum un eu. diferit de eul persoanei întâi, să fie înţeles fără a fi redus la aprehensiunile acestuia? Celălalt, categorie ce polarizează o metafizică a lui Acelaşi, e caracterizat în primă instanţă negativ, prin eliminarea determinaţiilor ce l-ar asimila lui Acelaşi. Celălalt nu este un *alter ego* constituibil printr-o analogie aprezentativă - ca şi la Husserl -, deşi structura lui formală este a unui ego. Dincolo de

categoria care îl face un anonim, celălalt este un cine,

[0,] „...în cea nia: înaltă exigentă non-violentă a sa, denunţând trecerea prin fiinţă şi momentul conceptului, gândirea lui Levinas ne-ar propune nu numai, aşa cum spuneam mai înainte, o etică fără lege, ci şi un limbaj fără frază. Ceea ce ar fi perfect coerent dacă chipul n-ar fi decât privire, dar el este şi rostire; şi în rostire fraza este cea care face ca strigătul nevoii să acceadă la expresia dorinţei. Or. nu există frază care să nu determine, care, altfel spus, să nu treacă prin violenta conceptului. Violenta apare o dată cu articularea. Iar aceasta nu este deschisă decât de circulaţia (mai întâi preconccptuală) a fiinţei. Elocuţia însăşi a metafizicii non-violente constituie prima ei contrazicere. ', *ibidem,* p. 212 Chiar dacă devine concept, prin asta limbajul încă nu devine violent. Să reamintim lui Denida că pentru Levinas, a vorbi înseamnă «a dărui lumea» celuilalt *(TI),* că, dată fiind separaţia şi transcendenta in relaţiile intersubiectivc, limba este tocmai această «viată a transcendentei», circuitul pneumatic al rostirii în care se instalează responsabilitatea spusei

[11,2] „Va trebui să ne întrebăm, atunci, dacă mai este posibil să identificăm, aşa cum vrea Levinas, gândirea şi limbajul, dacă această trans-istoricitate a sensului este autentic ebraică în inspiraţia sa; dacă, în sfârşit, această non-istorie se smulge din istoricitate în general sau numai dintr-o anumită dimensiune empirică sau ontică a istoriei. Şi dacă invocata escatologie poate fi separată de orice fel de referinţă la istorie. Căci propria noastră referinţă la istorie nu este aici decât contextuală. Economiei despre care vorbim nu-i convine mai mult nici conceptul dc istorie aşa cum a funcţional el dintotdeauna şi care este dificil, dacă nu imposibil, de scos din orizontul său teleologic sau escatologic ", cf. Derrida, *op. cit.* p. 213.

[,U3] „L'oeuvre de Levinas est tout enliere im eloge de l'exteriorite, une apologie de l'Autre. Mais rexleriorite de l'Aulre n'est reele - c'est-â-dire absolue - que si elle survient dans un monde qui rien a nul besoin et qui ne l'attend pas. ', cf. F. Guibal. *...et combien de dieux nouveaux,* Aubier, Montaigne, Paris, 1930. p. 19. un tu, un nume care poate fi rostit şi la care cineva să poată răspunde. Este cineva care poate afecta sfera eului meu, cineva care poate declanşa o gamă pasională vastă şi ambiguă, poate fi chemat, aşteptat, dorit, repudiat etc., cineva care în insistenţa fiinţării lui în proximitate se opune repausului indiferenţei Aceluiaşi. Celălalt este cineva care, venind în preajma eului îi oferă posibilitatea de a fi mai mult decât poate fi, mai mult decât propria fiinţă, de a fi un deschis către ceea ce el nu poate fi, către alteritate, de a fi un dincolo de propria esenţă, de a fiinţa în excesivitatea inasimilabilă a lui Altul. Aici atingem o teză indispensabilă a filozofiei levinasiene: prin Celălalt eu pot să fiu mai mult decât sunt, să acced - în dorinţa (aspiraţia) metafizică - la o esenţă ce nu mi-e proprie şi care nu poate deveni

produsul noesei. în relaţia Acelaşi-Altul se configurează ideea

infinitului[125] - alta decât infinitatea fiinţei divine perfecte -, ca separaţie[126] atee în care, fără să se anuleze relaţia, Acelaşi rămâne în ipseitatea lui infinit diferit de Celălalt care-i răspunde cu aceeaşi monedă. Ireductibilul este infinitatea prin care Celălalt, în loc să vină la mine, îmi stă în faţă, în loc să devină concept, rămâne chip, în loc să mă gândească, mă apelează. Separaţia atee prin care îmi poate sta în faţă celălalt trimite la preistoria relaţiei ca transcendenţă personală - infinit al interiorităţii Eului care nu poate fi Altul prin nici un fel de tertip. Ireductibilitatea Celuilalt ne obligă să căutăm o nouă definiţie pentru adevăr - dincolo de adecvaţie, dincolo de reducţia la concept. Adevărul parvine în întâlnirea cu celălalt, care nu e concept, nu e obiect al intenţiei, nu intră în sinteză cu mine şi nu aderă la sistemul reprezentărilor mele, unul ce este, prin alteritatea lui, infinitate a transcendenţei şi epifanie a *Prea-înaltului* - origine a sensului

spaţialităţii - sau urmă *(trace)* a invizibilului.[127] Adevărul trebuie suportat ca separaţie ce nu se totalizează, ca excepţie căreia îi lipseşte măsura comună - adevărul ca măsurare a distanţei faţă de un Altul, proxim dar transcendent. Pentru a-1 întâlni pe celălalt trebuie să-l smulg din fiinţă - unde nu există separaţie, unde relaţia se suspendă prin omogenia

substanţei -, să-l caut în adevăr.[128] Smulgerea Celuilalt din fiinţă este un travaliu obligatoriu pentru a pregăti condiţiile întâlnirii; un altul nu e posibil în fiinţa fiinţării, de aceea ontologia nu poate suporta o etică a relaţiei. Separaţia atee a celuilalt, salvat de la fiinţă, îl îndreptăţeşte să-şi ofere chipul, ca adevăr la care eu ajung prin aceea că îl primesc în apelul, în cuvântul lui, căci nu există adevăr unde nu e cineva care să interpeleze. Odihna lucrurilor în fiinţă le ţine în muţenie - la Heidegger nu îmi vorbesc lucrurile, nu îmi vorbeşte celălalt, ci îmi vorbeşte fiinţa - voce comună ce refuză apostazia discursurilor alternative, ontologie a univocităţii.

Prin înrădăcinarea prealabilă în fiinţă acelaşi şi altul sunt reduşi la fiinţă, care le suspendă autonomia, le anulează relaţia proiectându-i într-un adevăr al comuniunii. Adevărul propus de Levinas se bazează pe anterioritatea separaţiei - dincolo de fiinţă -, pe sensul celuilalt ca transcendenţă. Alteritatea se afirmă ca formă singulară - epifanie a separaţiei ce-şi face din distanţă condiţie a chipului propriu. A avea dreptul la adevăr înseamnă, pentru altul şi acelaşi, a fi emancipaţi de suveranitatea univocităţii fiinţei. în fiinţă acelaşi şi altul sunt subminaţi de esenţa comună ce se oferă drept principiu, sunt neutralizaţi în comuniunea totalităţii omogene de unde nu pot ieşi separaţi - fiinţa fiinţării este comunul fiinţării. Nu se poate apela şi nu se poate răspunde în fiinţă pentru că vocea celui ce apelează şi a celui ce răspunde e aceeaşi; vocea fiinţei este rostire monologală, reverie mută a cuiva care se ascultă vorbindu-şi fără a avea pe cine să apeleze. Levinas propune o fiinţă dialogată, un eu care nu-1 atinge niciodată în interioritatea lui pe celălalt şi care, pentru a masca distanţa, începe să-i vorbească, dar ca unul ce poate sta nevăzut în schema apelului - precum Gyges al lui Platon, mitul inferiorităţii eului -, ca unul ce se aude fără a se şti *cine* se aude. Acest *cine* absent din vedere, dar care îşi transmite verbal semnele interiorităţii este intangibilul natural al aceluiaşi. A vorbi celuilalt presupune a fi dezrădăcinat de originea comună, a fi deja solitar în ipseitatea separaţiei - a putea pronunţa apelul unei interiorităţi ce nu mai este vocea fiinţei, ci invocaţia unui eu. Abia prin separaţie celălalt se poate refuza, poate scăpa asaltului interiorităţii mele, mi se poate opune, poate sta împotrivă - autonomie a posibilităţii adevărului, dar şi a erorii. Numai pentru că celălalt este un străin, adevărul lui poate deveni context inaugural, numai de aceea eroarea poate pândi la tot pasul. Grija pentru alteritatea lui e conştiinţa facilităţii la tot pasul a erorii, este perseverenţă în relaţie fără garanţia oportunităţii.

Adevărul nu mai este eveniment al ipseităţii, nu se petrece ca solitudine a reprezentării celuilalt pe orizontul intenţionalităţii mele, adevărul apare ca relaţie nealterată de nelinişte vreunei nevoi. Ceea ce

provoacă orientarea către adevăr nu este o lipsă a interiorităţii, ci chiar infinitatea celuilalt ca surplus peste deplinătatea eului, căruia *nu-i lipseşte nimic.* Prin teorie, celălalt este deţinut de acelaşi; prin căutarea adevărului, acelaşi se deschide dialogic celuilalt, se lasă afectat de

interioritatea lui inconvertibilă, revelată ca transcendenţă a

infinitului.[129] în interioritatea lui acelaşi nu există condiţiile pentru o conversie la celălalt, eventual sub forma suficienţei teoretice, fapt care ar legitima mutarea relaţiei pe un alt registru; infinitatea ca interioritate a celuilalt nu este măsura infinită a interiorităţii mele. Relaţia cu altul se consumă ca paradox al proximităţii unor interiorităţi

infinite, exprimat cel mai bine în aspiraţia[130] metafizică. Ideea Infinitului nu se configurează, pentru Levinas, ca proiect sublim al propriei interiorităţi, ca dez-limitare a ipseităţii subiectului prins de fascinaţia propriei circularităţi. Infinitul ar fi singura idee care - printr-o inversiune a condiţionării - nu pleacă *de la* subiect, ci *spre* subiect, venind dintr-o interioritate - o altă ipseitate - de nestrăbătut a exterioriţăţii radicale a celuilalt, unul care nu poate fi reprezentat, dar poate fi chemat la proximitate prin dorinţă. Apriorismul reprezentării este înlocuit aici de pasivitatea afecţiunii cu interioritatea celuilalt, care advine în afara ordinii unui orizont prin care s-o fi aşteptat. Dorinţa proximităţii infinitului interiorităţii celuilalt, una care nu are finalitate obiectivă serveşte, prin limita ce-o anunţă, la revelarea Infinitului. Nu celălalt este Infinitul, ci interioritatea ireductibilă a ipseităţii lui. Nevoia manifestată ca dorinţă a celuilalt nu divulgă defectul vreunei lipse, nici năzuinţa vreunei împliniri. Celălalt este dorit ca exces al Infinitului

alterităţii[131] asupra arhisuficienţei interiorităţii - dorinţă metafizică ce doreşte tocmai pentru că-şi debordează suficienţa şi-n travaliul acestei

ieşiri (în sens biblic) excentrice întâlneşte chipul[132] celuilalt, numele fondului de alteritate ce scapă oricărui proiect, oricărei aşteptări. Dorinţa celuilalt este chiar modul afectării, în întâlnire, de către celălalt

mai înainte să se fi activat mecanismul reprezentării, anterioritate[133] în raport cu proiectul fenomenologic. în actul dorinţei, dezirabilul deja a afectat interioritatea dezirantului în aşa fel, încât celălalt nu mai este dorit pentru acelaşi, care şi-a pierdut neutralitatea şi funcţionează sub alocaţia unui altul. Parafrazând un dicton pascalian, am zice că celălalt nu poate fi dorit dacă nu e deja deţinut; completând, am spune că celălalt nu poate fi deţinut, şi acest fapt este tocmai ceea ce dezvoltă mecanismul dorinţei. Suficienţa interiorităţii excedată de dorinţă devine

apel[134] către celălalt, califică limbajul ca un *fapt de a fi dincolo* de suficienţa ipseităţii, un *mai mult decât* a fi prin aceea că este *pentru* celălalt şi acest *pentru* prelungeşte fiinţarea dincolo de controlul ipseităţii. Transcendenţa celuilalt este interioritatea lui, care îmi poate livra un răspuns sau care îl poate refuza, la interpelarea care se prezintă ca deschidere a interiorităţii mele. Relaţia cu celălalt înseamnă şi a sta sub ameninţarea acestei vulnerabilităţi, anume că numai el poate să fie un răspuns - dialogul interior nu suplineşte radicalul separaţiei alterităţii.

Separaţia lui Acelaşi de Altul este schema în care îşi păstrează coerenţa tezele întregii filosofii levinasiene, aşa cum ontologia heideggeriană este interesantă ca poetică a fiinţei fundului. Autonomia lui Acelaşi în faţa Altuia, cu acceptarea reciprocităţii, descalifică eficacitatea proiectului de reprezentare, produce o simetrie formală a subiectivităţii - eul şi celălalt sunt centre de ipseitate absolut separate. Extazul comunicării nu devine comuniune, curiozitatea intelectivă nu devine reducţie eidetică, *„cunoscătorul nu participă şi nu se uneşte cu*

fiinţa cunoscută."[135] Celălalt este întotdeauna un *Prea-înalt* la adăpostul veneraţiei, în care eul stă retras. Dar nu în sensul că se refuză relaţiei, ci că o foloseşte ca prilej al apologiei celuilalt - simpla interpelare e debutul apologiei, a te adresa celuilalt este semnul unei veneraţii pentru el. De la platonismul situării în vedere a celuilalt, Levinas se deplasează spre o situare în ascultare; mediatorul relaţiei nu mai este lumina care denudează trupurile şi trezeşte ochiul, ci sunetul care spune numai ceea ce vrea celălalt, lăsându-1 sub pudica protecţie a invizibilităţii. Celălalt se exprimă, vorbeşte, se anunţă, nu este pândit în intimitatea feţei lui cu complicitatea conspirativă a luminii, *, fiinţa nu se aşază în lumina altuia,*

ci se prezintă ea însăşi în manifestarea care trebuie doar să o anunţe.

’’[136] Celălalt nu este forma plastică pe care privirea mea o întâmpină, chipul lui este interioritate apofantică ce nu se rezumă la imaginea pe care o pot reda eu mai mult sau mai puţin fidel. Acea interioritate, ce nu-şi retrage proximitatea deşi rămâne protejată de invizibil, este chip al alterităţii celuilalt, acela care se anunţă şi vorbeşte, origine a limbajului şi comunicării. A-l recunoaşte pe celălalt înseamnă a nu-1 fi convertit deja la imaginea sub care îmi apare - consecinţă a apriorismului sensibilităţii mele -, a nu-i impune drept de fiinţare

intelectivitatea pe care o pot presta, prin concepţie[137], a nu-1 transforma în idol sau în noemă. Invizibilul chipului celuilalt îmi parvine ca apel cu

adresă expresă, *„manifestarea chipului e deja discurs."*[138] Sensul se exprimă ca ipseitate a celuilalt ce nu-şi găseşte măsură în acelaşi, ca diferenţă ce devine limbaj. Modul în care se prezintă pe sine este faptul de a mi se adresa al celuilalt, a-şi menţine anonimatul în libertatea apelului. în loc să se înfăţişeze printr-o imagine ce ar putea fi judecată

de privire, se anunţă în echivocul unei rostiri.[139] Prejudecata inteligibilităţii lui, inaugurată o dată cu dezvăluirea luminii, e dislocată în pasivitatea ascultării. Prezenţa lui nu este mai degrabă imagine, speculaţia spaţială a privirii, cât cuvânt - prezenţa ca parusie verbală. Vizibilitatea feţei nu este garanţia veracităţii verbale, ci invers, verbalitatea susţine evidenţa vizibilă a feţei; pentru că celălalt îmi vorbeşte, pot crede că faţa lui nu e o mască. Funcţia vederii e preasumată de interlocuţie unde expresia devine rostire şi vederea,

ascultare, *„ochiul nu luceşte, vorbeşte"*,[140] Ascultându-1 nu intru în interioritatea lui, ci o las să-mi parvină; emotivitatea cuceririi celuilalt se pierde dinaintea limbajului prevenitor cu care mă întâmpină. Respectul interiorităţii lui înseamnă a-i lăsa şansa de-a întârzia infinit în adresarea apelului, a nu intra *„prin efracţie",* adică a nu-1 reduce la exterioritatea actelor lui, ce pot servi drept pretexte justificative pentru o modelare teoretică. Celălalt nu este compozabil din suma semnelor exterioare ale interiorităţii lui, din manifestarea sa istorică; celălalt este un *a priori* al interiorităţii care nu poate fi ipseitatea eului meu. interioritate a cărei erupţie o pot auzi ca şi chemare, iar nu ca voce interioară. Celălalt trebuie să fie persoana a doua care îmi vorbeşte

punându-mă astfel în cauză[141], iar nu instanţa terţă a cărei auctorialitate e presupusă în analiza unor *opere.*

Celălalt este cineva *cu* care vorbesc nu *despre* care se vorbeşte,

este interlocutorul[142], nu subiectul discuţiei. Autonomia lui se manifestă ca alternanţă între rostire şi tăcere, pe când, dacă ar fi un subiect al discuţiei, ar rămâne posedat de contingenţele unui dialog la care participă fără să fie prezent, în care e invocat fără a-i fi lăsată libertatea revocării, în care este ceea ce se spune despre el, este produs verbal. Respectându-i autonomia, relaţia cu celălalt nu devine ideologie, ci act de politeţe. Libertatea lui îşi decide singură oportunitatea venirii în relaţie, astfel că eu nu pot grăbi manifestarea vocativă a proximităţii cu

el, semn al necondiţionării. Advenienţa celuilalt inversează traseul[143] comun al conştiinţei intenţionale care se ocupă constant cu proferarea unor obiecte noematice pe post de tablou al realităţii. Termenul găsit de Levinas pentru a marca diferenţa acestei advenienţe în raport cu

obiectivarea este *revelaţia* - iniţiativa[144] verbală a celuilalt prin care el vine în proximitate afectând sfera interiorităţii mele. Autonomia lui este absolută, ipseitatea lui mi se deschide prin limbaj, iar relaţia cu el rămâne esenţialmente verbală, responsabilitatea este preluare, fără intervalul în care să se poată lua decizia, a apriorismului vocativ. Chemarea celuilalt vine dintr-o arheistorie, antichitate indatabilă, pentru că nu se înscrie în liniaritatea unei cronologii, apel anterior naşterii eului meu, ca şi cum ar vrea să mă asigure că nu e rezonanţa alterată a vocii mele interioare, că nu e obiectul unei prospecţiuni. A-1 întâlni pe celălalt înseamnă a-i fi acordat răgazul iniţiativei, a-1 asculta mai înainte ca el să fi vorbit, a nu grăbi evenimentul comunicării din grija pentru integritatea autonomiei lui, a fi răspuns - responsabilitate ca mediu al întâmpinării atunci când el va hotărî să apeleze. La Heidegger terţul neutru al fiinţei retrage persoanelor dreptul la autonomie; noi existăm împreună ca fiinţă prealabilă a posibilităţii personale, suntem derivaţii ale fiinţei impersonale. Anterior aceluiaşi şi celuilalt, stăruie ca principiu fondator fiinţa - fondul universal de reducţie a tuturor fiinţărilor. Alternativa levinasiană a coexistenţei întru fiinţă heideggeriene este relaţia de asociere, comunicarea fără comuniune, faţă-către-faţă. Eul nu mai emite acum pretenţia de a-1 atinge pe celălalt sau de a-1 cunoaşte, el nu devine conceptul unui fond intelectiv general. Celălalt este interioritatea singulară exceptată de la orice principiu comun, singularitatea unui *Tu* anume ce-şi manifestă eterogenia prin lipsa unei scheme din care să poată fi derivat, a unei clase ori a unui şir. Singularitatea celuilalt exclude multiplicarea prin integrare într-o schemă comună, într-o fiinţă ca gen ultim. Excepţia unui Tu se opune coexistării în noi sau neutralizării prin persoana a treia. Distanţa care îl face de neatins şi de necunoscut pe celălalt poate fi

acoperită de limbaj *„a cărui esenţă este interpelarea, vocativul. ”*[145] Celălalt se produce în faţa mea ca prezenţă verbală; el nu vorbeşte pentru a fi memorat şi transformat în scriitură, căci asta ar însemna cădere sub condamnarea anacronicului. Cuvântul scris este deja trecutul cuvântului vorbit; prezenţa celuilalt înseamnă prezentificare prin vorbirea ce inversează tendinţa firească a limbajului de a deveni memorie. Este esenţială remarca lui Levinas *.prezenţa celui care vorbeşte ar inversa momentul inevitabil care conduce cuvântul proferat*

către trecutul cuvântului scris"[146]*,* locutorul se constituie în exact actul interlocuţiei. Cuvântul celuilalt nu este amintire, ci rostire, de aceea el nu are memorie, el se înfiinţează acum când îmi vorbeşte - singurul chip în care alteritatea lui nu devine un *al* meu, emfază a autonomiei lui manifestată verbal. Elocuţia e nu doar o confirmare a prezenţei interiorităţii celuilalt ce-mi vorbeşte, ci chiar modul de a se face prezent al acesteia; temporalul locuţiei ce-şi refuză memoria este prezent al salvării de la neşansa căderii în anonimatul lui *„s-a spus";* celălalt este un altul numai atâta vreme cât eu nu ştiu ce mi-a spus şi ascult cu spontană mirare ceea ce tocmai spune acum - verbalitate fără sursă, fără un anterior pe care să-l fi învăţat deja, vorbire ce nu poate să fi fost uitată de vreme ce tocmai se etalează şi, prin urmare, vorbire ce nu-mi devine mesaj, ci este efectivitatea realizării de la sine a celuilalt dinaintea mea, una la care nu contribui decât în pasivitatea ascultării. Emfaza realizării celuilalt este tocmai această exprimare de sine în faţa mea, această *„actualizare a actualului",* însemnând că autarhia ipseităţii pluteşte senin într-o actualitate imemorabilă, dar abia în elocuţie mi se exprimă mie ca un actualizat. Celălalt este interlocutorul, iar întâmpinarea, felul prin care inferioritatea lui nu e trădată de tendinţele constitutive ale eului transcendental, întotdeauna reductiv.

Reprezentare şi advenienţă; scurtcircuitul temporalităţii

în mod propriu numim alteritate ceea ce se opune reducţiei la concept printr-o ipseitate personală; celălalt este un altul, nu un alter-ego, ci eul unei *alte inferiorităţi* decât a mea, al cărei principiu economic este să deţină *a priori* centralitatea reprezentării lumii sau, în alt registru, pacienţa afectării într-o modalitate singulară. în sens foarte larg şi prea puţin operabil, se numeşte alteritate exterioritatea în raport cu eul - elemente, mediu, natură, obiecte, opere, întreaga reţea a unui real ce se determină întotdeauna prin seturi minime. Dar dincolo de sensul substanţial al alterităţii se impune unul mai persuasiv, deşi întotdeauna neconcludent prin neseriozitatea promisiunii lui - temporalul; este în discuţie alteritatea futurităţii ce nu face mereu decât să se anunţe şi, totuşi, de fiecare dată nu parvine decât gata convertită în actualitate, forma universală a vulnerabilităţii, căci sensul actualităţii e de a deveni imediat inactuală. Radicalitatea alterităţii temporale este chiar această transcendenţă a viitorului în raport cu care nu se poate face nimic, deşi a secularizat deja toate promisiunile. Orizontul mobilităţii eului e constituit de alteritatea temporală - a intenţiona, a reprezenta, a noematiza, a dobândi intelecţie, apoi a simţi, a dori, a spera. Prin orizontul în care e atras să se manifeste, eul îşi consacră

actualitatea în procese de prospecţie fără garanţie şi retrospecţie fără *inifialitate* - termen prin care vrem să exprimăm, ca simetrie a finalităţii, un principiu de iniţiere a conştiinţei ipseităţii. *Iniţialitatea* ar trebui să fie principiul în virtutea căruia conştiinţa se întoarce către sine ca spre un început, uitând că ea deja este aprioritatea acelei întoarceri. Nimic mai paradoxal şi de neînţeles decât această căutare în sine a unui iniţial din partea conştiinţei - căutarea ca şi consecuţie a unui iniţial ce şi-a derogat posibilitatea prin etalarea actualului ca un *dejă-vu.* A fi suspendat în inactualitatea prospecţiilor şi retrospecţiilor constituie transcendenţa temporală a conştiinţei, a fi fără un *hic et nune,* a fi prea târziu pentru a mai putea începe şi prea devreme pentru a înceta. *Iniţialitatea* refuzată a conştiinţei ipseităţii - eul n-are cum să afle de ce tocmai el a devenit posibil, tocmai acela trebuie să fie eul lui - este cea mai gravă nedumerire a inferiorităţii. întrebarea ontologică: „Cum de fiinţa e mai degrabă posibilă decât neantul?" e prea vagă, ca să poată privi interogatorul; însă întrebarea originară a eului este mereu aceeaşi, stringentă şi fără răspuns: „Cum de tocmai eu sunt eu, de vreme ce e vizibilă posibilitatea unor alte euri?", „De ce a trebuit ca ceva în exact acest fel să fie cel ce mă defineşte ca eu?", „De ce dintotdeauna şi fără nici un consimţământ eu sunt numai acest eu?". Transcendenţa eului este *iniţialitatea* lui. între eul meu şi celălalt eu mediază transcendenţa temporală - pentru ca Eu să ştiu că sunt Eu, trebuie să-mi parvină timpul realizării ipseităţii; pentru ca eu să-l întâmpin pe celălalt, trebuie să-mi advină acea promisiune care e viitorul, fără de care n-aş ajunge să-l văd niciodată. Celălalt nu este ştiut dintotdeauna, pentru că atunci el nu ar fi un Altul. El trebuie să advină, dar pentru asta e nevoie de un viitor. Oare se oferă cu adevărat acel timp? Şi, o dată cu asta, oare există o sincronie a eului cu celălalt? Problema posibilităţii relaţiei revine acum la problema sincroniei. Dacă timpul este orizontul a priori deschis ipseităţii unui eu şi dacă nici un eu nu este alt eu, e cu putinţă un timp comun? La o reflecţie categorică, nu! Atunci nu mai este posibilă sincronia şi, prin urmare, eul nu se întâlneşte niciodată cu celălalt. Această dramă marchează izolarea eului şi fragilitatea oricărei relaţii. Cum advine celălalt dacă nu există o temporalitate comună? Mizăm pe teza că întâlnirea cu celălalt este un *scurtcircuit al temporalităţii,* înţelegând prin asta că nu există o dimensiune comună eului şi celuilalt, ci doar linii de forţă ce fac posibilă întâlnirea - care nu devine niciodată co-existenţă. Alteritatea celuilalt se prezervă în inconvertibilitatea temporalităţii lui refuzată sincroniei. Deschiderea către alteritate nu este o eventuală amendaţie a misterului ipseităţii, ci un mister încă şi mai profund. Un celălalt ca atare nu poate fi reprezentat; celălalt advine. Fondul pe care advenienţă este posibilă se constituie din structurile analogice ale ipseităţii, dintr-un structuralism

funcţional ce decide chiar apriorismul intenţionalităţii şi pacienţa afecţiunii. Celălalt nu este reprezentat, dar posibilitatea reciprocă a relaţiei personale e condiţionată de acea structură funcţională, altfel un eu nu ar găsi în celălalt elementele pentru un tu personal.

Teoria alterităţii advenind în urma *(trace)* imemorială e contrapartida lui Levinas la teoria analogiei aprezentative husserliene. Intenţionalitatea obiectivantă, aşa cum apare ea în reformulările levinasiene, este conceptul de care eul se serveşte pentru a justifica

posibilitatea separaţiei în sine. Obiectul conştiinţei[147] se separă de aceasta printr-o producţie de sens, căpătând o anumită autonomie în raport cu actul care îl produce, putând fi analizat ca noemă, ca obiect de sens existând în sine. Claritatea e calitatea obiectului reprezentat care-1 supune conştiinţei reprezentative făcându-1 să coincidă. Claritatea percepţiei atribuie exteriorităţii obiectului ceva din esenţa naturii perceptorului. Inteligibilitatea ar fi forma clarităţii pentru gândire,

„adecvarea totală a gânditorului la gândit"[148], anularea exteriorităţii obiectului prin reducţie la esenţa lui - ceea ce înseamnă proiecţia de

sens pentru obiect, generaţia noemei.[149] Alteritatea obiectului este redusă la esenţa reprezentativă a lui acelaşi; obiectul nu mai are autonomie, nu *şochează,* nu rămâne *discret* şi *pudic* dinaintea

conştiinţei. Alteritatea noemei este ipostază a naturii ipseităţii[150], nu reprezintă veritabilul exteriorităţii, nu transcende cercul fenomenologic al eului. Actul de intenţionare e învestit cu privilegiul de a putea determina condiţiile şi atributele obiectului realizat ca sens - orizontul exteriorităţii este convertit în orizont al inferiorităţii donatoare de sens, ontologia e prezumată în fenomenologie, intenţionalitatea devine fiinţa fiinţării sensului, *„Acelaşi este aici, in relaţie cu Altul, însă în aşa fel încât Altul nu-l determină niciodată pe Acelaşi, încât întotdeauna*

Acelaşi este cel care-l determină pe Altul. ''[151] Alteritatea în sensul unei radicale exterioriăţi este un ideal imposibil pentru fenomenologie; alteritatea este aici o determinaţie a imanenţei, accident al interioriăţii, disonanţă internă întreţinută metodic. Exterioritatea obiectului este numai ocazia pentru interioritate de a-şi genera sensurile - poate că găsim aici o urmă profundă a platonismului; *în afară* înseamnă a fi *în afara fiinţei subiectului,* singura fiinţă posibilă. Mişcarea de constituire a adevărului pare a veni dinspre obiect - care nu are realitate propriu-zisă decât în întâlnirea cu subiectul dar se petrece în interioritatea lui

acelaşi[152] [153] [154] pe un fond de anticipaţie obiectivantă. Actul de reprezentare nu tolerează heterogenia nici unui real, nu solicită complicitatea nici unui mediu. El este singurul a priori, *„jiu descoperă, la drept vorbind, nimic înaintea lui.*[1,132]

Fenomenologia consideră actul de reprezentare ca manifestare originară, spontaneitate a conştiinţei anterioară oricărei activităţi - eul rămâne, desigur, un punct obscur pierdut în spatele acestei manifestări originare. Intre intenţionalitate şi reprezentare există o corelaţie esenţială. Condiţia de inteligibilitate se constituie în consonanţă cu procesul de reprezentare şi, prin asta, se recunoaşte ca *a priori.* Conţinutul de intelecţie este însă determinaţie a interiorităţii eului, deci este inteligibil ceea ce este interior - cercul nu poate fi evitat, se înţelege numai ceea ce a fost preînţeles. O veritabilă exterioritate, ireductibilă la sensul constituit, nu ar avea condiţie de inteligibilitate, în eu poate intra doar ceea ce a plecat din eu, poate intra sens dacă a plecat sens. *în afară* înseamnă *în afara sensului.* Remarcăm lesne atunci că ontologia ca proiect al lumii revine la sensul reprezentării ca şi condiţie a tabloului lumii. Dacă fiinţarea se comportă ca sens al fiinţării şi dacă producţia de sens e manifestarea originară a eului, atunci acestuia îi scapă sensul însuşi al propriei spontaneităţi. Condiţiile producerii de sens nu sunt controlate de intenţia dătătoare de sens. Dacă ceva ar preceda în exterioritate instituirea de sens, atunci acel ceva nu ar rămâne în anacronicul realităţii lui externe, ci ar fi realizat abia ca prezenţă a donaţiei de sens. Pentru reprezentant nu există trecut, de aceea istoria gândirii nu e diacronică; *acum-ul*[m] reprezentării e totodată geneza ca sens a obiectităţii lumii. Condiţia prezentului *aici* nu impune neapărat o teză ontologică - o lume aici -, cât mai curând teza fenomenologică - un subiect aici. Recurenţa prin prezentificare a condiţiilor instituirii de sens înseamnă dezvoltarea procesuală în care se consacră reinstalarea eului în propria originaritate. Sensul prezenţei derivă din sensul actului de prezentificare. Lumea este aici acum pentru că eu sunt *acum, sunt acum* pentru că abia *mă constitui* ca *acum',* prezentul nu are sens decât pentru un eu ce-şi indică autoreferenţial instantaneitatea.

Reprezentarea e gândită, în fenomenologie, ca acţiunea originară a unui actant presupus sau a cărui identitate se poate indica doar în autoreflexivitatea unei interiorităţi. Ipseitatea nu are temei de constituire, de aceea referinţa la ea cere să întrebuinţăm conjectural termenul de eternitate - un preoriginar în raport cu spontaneitatea reprezentării care tinde să anuleze orizontul printr-o menţinere în puritatea lui *acum,* ambiţie paradoxală ce insinuează totuşi o implicită dia-cronie sub chipul lui acelaşi ce se repetă. Reprezentarea e numai

prezenţă[155], numai *acum,* dar *repetiţia* în acum devine lanţ temporal - eternitatea actualităţii reprezentative coincide cu interioritatea sincroniei; eternitatea lui acum subîntinde fals orizontul succesiunii - reprezentantul se defineşte printr-o eternitate revolută. Timpul reprezentării devine coordonată a interiorităţii aceluiaşi, orizont implicit în care se consumă întreaga operaţiune a constituirii de sens. Donaţia de sens face inteligibil orizontul temporalităţii, noemele astfel obţinute satisfac şi exigenţa obiectualităţii, prin prezentarea de sens, dar tot ele fac accesibil orizontul de constituire, ca timp al producţiei. între reprezentant şi reprezentare pare a se dec'ide relaţia interior-exterior, Acelaşi-Altul; falsa exterioritate a noemei în raport cu reprezentantul este opera finală a reducţiei - revenirea la jocul lui Acelaşi. Figura ontologică propusă de fenomenologie sau care emerge implicit din investigaţiile de tip fenomenologic, ar putea fi definită ca monism al interiorităţii.

Levinas denunţă reducţionismul fenomenologic în numele unei deschideri către exterioritatea lui celălalt, transcendentă interiorităţii lui acelaşi. Altul nu trebuie să rămână un altul reprezentat, ci un Celălalt, un dincolo de posibilităţile de obiectivare ale intenţiei. El nu este un sens ci instanţă autonomă, liberă de orice condiţionare a persoanei reprezentantului. în structura procesului de reprezentare acelaşi se constituie ca reprezentant în actul reprezentării, pe când altul revine la a fi un reprezentat, adică la interioritatea reprezentantului. Lipseşte evident reciprocitatea determinării fără de care o alteritate nu e reală, este un dezechilibru al relaţiei intenţionale în avantajul tendinţei posesive a interiorităţii eului. Prezenţa celuilalt deţine modesta calificaţie de prezenţă în acelaşi sau lui acelaşi. Opoziţia dintre eu şi obiect se estompează, devine dispoziţie a interiorităţii, sinteză în ipseitate - soluţia ideală la heterogenia obiectelor de sens. Teza fenomenologică subminată constant de Levinas proclamă caracterul inalterabil al eului, prin urmare, imposibilitate a unei alterităţi radicale - ideologie a suveranităţii aceluiaşi.

Atenţia subiectului la propriul proces de reprezentare este un fel de aprehensiune sonoră. Aici sensul unei epistemologii a luminii - de

esenţă platoniciană - e preluat de o epistemologie a sunetului[156]. Opera conştiinţei interioare ar fi în esenţa ei una sonoră, a asculta revelarea sunetelor emanate în actul reprezentării. Interioritatea nu este viziune, ci ascultare, pasivitate în raport cu spontaneitatea revelării elocuţionare. Propria emersiune de sens se desfăşoară sub atenţia ascultătoare a eului ca o surpriză venind din afară - dislocare a actului productiv de pasivitatea eului în condiţiile circuitului ipseităţii. Se numeşte eu acel centru constant de referinţă personală în care reprezentantul, orizontul de sens şi reprezentatul cofiinţează sub

auspiciile economiei ipseităţii[157]; acest eu secularizează condiţiile

intelecţiei, *„gândirea universală este o gândire la prima persoană.* ”[158] Valoarea reformei fenomenologice constă în abilitatea de a fi convertit esenţa reprezentatului în sens al acestuia, a fi înlocuit obiectele prin noeme şi a le fi supus astfel conştiinţei interiorităţii, a fi convertit ontologia în egologie - fiinţa fiinţării este acum sensul fiinţei fiinţării.

Pentru ca o relaţie cu celălalt să fie totuşi posibilă, pentru ca lumea să nu fie doar tablou noemantic din care orice exterioritate să fie exclusă şi, prin urmare, pentru ca transcendenţa să nu fie anulată, trebuie subvertit constructiv proiectul fenomenologic. Trebuie restaurată simetria, provizorie, a altului cu acelaşi, trebuie recunoscută autonomia persoanei a doua şi, mai mult, trebuie recunoscută anterioritatea condiţiei mundane în raport cu stabilirea în lume a eului. Nu ipseitatea e condiţionată mundan, ci locul acesteia, faptul de a avea

un acasă, teza localităţii[159] ca orientare şi sens. Chiar circuitul ipseităţii, ca unul ce emerge dintr-o sursă pe care şi-o premerge, se consumă sub evidenţa situării în mediu, în element, în lume; ceea ce poate frapa eul la prima luare de contact cu sine este faptul că nu e singur sau, mai precis, că nu e primul, că are un temei sub picioare, că are un orizont înaintea ochilor, că există deasupra o înălţime pe care încă n-a bănuit-o şi care se dovedeşte inabordabilă, că, în genere, există ceva dincolo de suficienţa propriei ipseităţi, chiar dacă încă în afara oricărei definiţii. Exterioritatea se impune ca fractură a suficienţei eului, ca anterioritate necondiţionată, ca preoriginar al anteriorităţii lui. Dacă lumea se naşte o dată cu eul, atunci cum e posibil ca eul să se mai nască fără un fond condiţional? Cum se poate evita această palingenezie idealistă? Dacă eul se naşte, atunci se naşte din ceva care nu poate apărea deodată şi sub aceeaşi condiţie cu el. Dacă nu se naşte, atunci este etem, dar cum să-şi explice atunci limita regresiei în memorie şi debutul tardiv al noematizării? Dacă nu se naşte, atunci principiul raţiunii nu mai are validitate şi, în consecinţă, întreaga realitate devine inexplicabilă. Dacă nu se naşte, nu există început şi atunci temporalitatea nu există, ceea ce ar compromite chiar opera de reprezentare. Figura slabă a fenomenologiei este vizibilă în reprezentarea stabilită regresiv a originarităţii. Eul se ştie un *acum,* primul moment al temporalităţii interne, dar în ideea originarităţii decupează acest *acum* şi îl aşază într-un imemorabil al posibilităţii pure. Problema începutului nu coincide cu iniţialitatea prezenţei eului; este o manifestare derivată din opera gândirii ce astfel se îndepărtează de iniţial, creând diacronie. în această diacronie se pune problema originii şi se rezolvă dislocând iniţialitatea prezenţei la sine a eului prin speculaţie regresivă.

Performanţa stabilirii originarităţii nu destituie totuşi ceea ce Levinas găseşte în mod profund că ar fi *localitatea* subiectului, domicilierea lui în lume - una care vine din preistoria memoriei şi chiar fondează posibilităţile acesteia. Faptul de a şti şi de a gândi apar consecutiv instaurării în localitate - realitate metafizic mai originară decât originaritatea eului. Locul fixează şi orientează, descrie un orizont ce nu se limitează la situarea mea, un orizont generos care pregăteşte surpriza unei alterităţi. Localitate înseamnă a fi *aici* dar a putea fi şi *acolo. Eul* ştie că e un *aici; acolo* însă poate fi *altul.* El nu e previzibil, nu e anunţat încă de nimic, dar deschiderea locală permite suspiciunea posibilităţii lui: el poate veni neanunţat, şi cu adevărat celălalt vine întotdeauna neanunţat (dintr-o lume ce nu revine orizontului transcendental), alteritatea lui se revelează ca surpriză, mirare, miracol - mirarea originară a eului: „Cum de este cu putinţă un altul care să nu

fiu eu?". Celălalt nu[160] se reprezintă, nu creşte din spaţiul ipseităţii, nu e un alter-ego. Celălalt advine, apare dintr-un orizont incomprehensibil, pe un drum neştiut de mine, dintr-o lumină mereu străină. Locul lui n-a fost niciodată *aici,* de aceea nu-1 pot numi eu. Locul lui scapă, este *dincolo, acolo,* ceea ce mă obligă să-l *salut,* să-l întâmpin ca *oaspete,* să-l privesc din exterior căci nu-1 pot vedea cercetându-mi lumina interioară. Celălalt mă frapează prin noutatea lui absolută, prin stranietatea lui de stafie, născută parcă dintr-o teamă cu totul străină. Celălalt vine dint-un orizont în care eu nu-1 pot căuta - orizontul interiorităţii *lui,* se apropie cu paşi pe care eu nu-i pot face, stabileşte o distanţă pe care eu nu o pot controla. Nu-mi este permis să arbitrez *quoditatea* ivirii lui, de aceea originea lui nu poate fi în mine. Istoria mea se consumă sub ochii mei, însă istoria lui mi-a scăpat, rămâne învăluită de întuneric - lumina profetică a conştiinţei interioare nu-1 poate lumina pe celălalt. Eul fenomenologiei este profetic prin vocaţie. Eul etic al lui Levinas este ascetic, unul ce aşteaptă surpriza ca celălalt să se ivească ştiind că nu-i poate pregăti terenul, pasivitate mai activă decât orice căutare, pasivitate a interiorităţii în care se consumă chenoza senină a detaşării de gândul că celălalt ar putea fi găsit în sine. Pascalianul *„nu m-ai căuta dacă nu m-aifi găsit deja"* trebuie inversat, căci eul nu-1 poate căuta, în relaţia etică, pe celălalt, însă îl poate aştepta, îl poate întâmpina. Apriorismul supoziţiei nu devine acţiune de cucerire, nu devine eroism al găsirii. Dimpotrivă, eul e lipsit de orice *a priori* atunci când îl aşteaptă pe celălalt - el nici nu ştie pe cine aşteaptă, de aceea sunt şanse ca nici să nu-1 recunoască. în primă instanţă celălalt este un *nimeni,* fără chip, fără nume, fără identitate, ceea ce nu-1 descalifică. El trebuie întâmpinat cu surpriza trăită în preajma unei minuni, trebuie admis, acceptat, învăţat, respectat, ştiind că nu poate fi convertit. El răstoarnă procesia ipseităţii, obişnuită să se învârtă vicios în sine, produce o hemoragie intenţională - chemat să acorde atenţie unui altul, eul cade în amnezie vizavi de propriile producţii noematice; celălalt este alternativa, agresivă, la beatitudinea instituirii de sens, tocmai pentru că el nu e controlat de reprezentant, nu poate deveni sens în acelaşi, nu capătă legitimaţie de noemă. Celălalt stăruie la distanţă - una a privirii, una a ascultării - şi se scuză mereu pentru incapacitatea lui de a fi fost eul meu. Localitatea lui se deschide ca *ţară străină,* ca tărâm de nevizitat şi nevăzut, *unde* nu se poate ajunge nici cu paşaport, unde nu se poate pătrunde nici prin efracţie, nici cu complicitatea duhurilor subterane. Ceea ce este şi se petrece acolo nu poate fi văzut, însă poate fi aflat, cu o singură condiţie, ascultându-1. Cuvântul dezvăluie localitatea, este revelator topologic, converteşte întunericul impenetrabil al străinătăţii în epos al bucuriei. Transcendenţa cuvântului e anunţată de transcendenţa localităţii

celuilalt; îl pot asculta pentru că nu ne putem fi oaspeţi în casa aceleiaşi localităţi, ipseitatea. Prin cuvânt se accede la alteritatea ipseităţii celuilalt ce aduce cu sine memoria locală - ascultarea ca pacienţă devenind audiţie a unui invizibil declinat în locuţie. Aşezat în localitatea străinătăţii lui, el însuşi rămâne mereu un străin; abia ca unul pe care nu-1 pot cunoaşte, celălalt îmi poate adveni mereu, abia astfel eu nu-1 voi întâlni în familiaritatea amintirii.

Advenienţa celuilalt ne solicită un alt mod de semnificare a temporalităţii decât tradiţionalele măsură a mişcării, formă a sensibilităţii apriorice, cadru al reprezentării, intuiţie a interiorităţii. Sensul timpului se divulgă pentru Levinas în relaţia eului cu alteritatea. Studiile din *Le Temps et l'Autre,* dar şi revenirile lămuritoare din *Etique et Infini* susţin şi repetă aceeaşi teză: *„...le temps n'est pas le fait d'un sujet isole et seul, mais qu'il est la relation meme du sujet avec autrui.*"[14]° Relaţia cu celălalt are drept mediu elemental timpul, încă din pre-originarul responsabilităţii ca psihism donat în afecţiune, din pasivitatea *an-arhică* a sensibilităţii şi până la apoteoza relaţiei cu magistrul, sau în erotism şi parentalitate. Timpul este dimensiune a

transcendenţei în care eul - mai întâi şinele pacienţei etice - se

deschide[161] [162] aproapelui ca celuilalt. Transcendenţa este înţeleasă ca dia-cronie a relaţiei eului cu alteritatea - imposibilitate de reducţie reciprocă, imposibilitate de sinteză, experienţă în afara cadrului de simultaneitate în care unul cade în celălalt şi altul revine la logica comprehensiunii aceluiaşi. Viitorul temporalităţii nu se mai descrie prin protenţii ca în fenomenologia husserliană, şi nici ca aşteptare angoasată în vederea morţii. Viitorul este dimensiunea străinătăţii timpului în care se consacră pacienţa imprescriptibilă a responsabilităţii şi în care devine posibil imprevizibilul erotismului.

Străinătatea viitorului este şi cadrul ieşirii din solitudine, exodul eului către lume, către obiect în cunoaştere şi către ceilalţi în relaţia faţă-către-faţă - una ce nu mai revine la tematizare, la producţia eidetică sau la gestiunea polarităţilor noetic-noematice -, relaţie cu ireductibilul alterităţii în felul suflului respiratoriu care pleacă spre exterioritate fără a se mai întoarce şi, de aceea, donaţie până la sacrificiul suprem - expiraţie a responsabilităţii eului către alteritate fără a-şi mai păstra rezerve de ipseitate la care să se poată întoarce, exod final fără garanţia pământului promis (asta, în consecinţa disimetriei relaţiei de responsabilitate). Experienţa personală, indiferent de persoană, nu poate deveni obiect de cunoaştere, de aceea rămâne singurul fapt

incomunicabil. Logica relaţiilor[163] se edifică pe mulţimea arcurilor pasionale subîntinse de incomunicabilitatea, intranzitivitatea existării ca eu - existare cu altul, pentru altul. Relaţia descrie tranzitivitatea tipurilor de manifestare, mare parte *an-arhice,* nu însă şi modalitatea

fiinţării din interiorul[164] ipseităţii, solitară şi nontranzitivă.

Analogia aprezentativă versus advenienţă; simetria transcendentală, condiţie a disimetriei etice

Derrida nu pare convins de retrospectivele levinasiene cu tirul precis orientat contra constitutivităţii, alter-ego-ităţii şi aprezentativităţii fenomenologice. Mai mult, criticile lui Levinas se fondează pe anume malformări prezumţioase ale sensului alterităţii în discursul husserlian, şi în cele post-husserliene, cu atât mai ingrate, cu cât primele studii şi cărţile de tinereţe vădeau o bună cunoaştere, o veritabilă intenţie de aclimatizare la fenomenologie, în descendenţa heideggeriană cu predilecţie. Cuplul Acelaşi (imanenţa) - Altul (transcendenţa) vrea să se constituie drept cadrul în care e condamnată filosofia greacă, dar şi filosofiile moderne ale subiectivităţii, incapabile, după o acuză devenită alergie, să dea seamă, iar nu să-l gândească (citeşte, reducă) pe celălalt, valorificat excepţional de Platon ca bunătate deasupra fiinţei şi preluat de Levinas cu sensul de bunătate a responsabilităţii pre-originare. Alteritatea se oferă sensibilităţii mai curând decât înţelegerii, corelativ conceptului de exterioritate, amplu

dezbătut în *TI.* Exterioritatea celuilalt eu scapă însă cadrului spaţial[165], în care obiectul îmi este predat, cu complicitatea violentei dezvăluiri produse de lumină, care smulge obiectul din tăcerea logosului rostirii *(dire)* pentru a-1 remite limbii, metaforei, spunerii *(dit).* Contra dorinţei lui Levinas de a aşeza relaţia interioritate - exterioritate, înăuntru - în afară, acelaşi - altul în termeni nespaţiali, Derrida consideră că, prin însuşi principiul funcţionării lui „MW *există logos filosofic care să nu fie nevoit mai întâi să se lase expatriat in structura Înăuntru-Afara*[1]' şi că metafora locală este „congenitală" gândirii relaţiei, însăşi ideea de persoană, numele sau eul presupun deja o situare spaţială, unde lumina şi întunericul dictează vizibilitatea feţei, unde proximitatea şi distanţa fac eficientă rostirea şi ascultarea cuvântului, pe seama căruia parvine - se translatează rămânând încă, mereu străină - infinitatea unui chip, iar acest act al vederii şi acea ascultare a celuilalt nu pot fi separate de medierea spaţială - cosmotizată de lumină şi sunet. Medierea însă îşi retrage sensul ontologic în discreţia necesităţii de circumstanţă, dacă înţelegem că mediatul este infinit - non-negativitate a urmei *(trace)* şi,

prin asta, non-mediat, în sensul de ne-spus[166], simplă ex-punere a rostirii fără de spusă. Numai că sub această exigenţă levinasiană, Derrida bănuieşte o destrucţie a limbii, şi o dată cu asta, a realităţii ca şi condiţie a sensului, o îndepărtare a ceea ce poate fi spus de condiţia a ceea ce poate fi gândit, în interioritatea unui subiect conştient de angajamentul lui teoretic în lume, în ultimă instanţă, o pierdere, poate, a înseşi condiţiei de subiect, pierdere care îl anulează simultan pe celălalt ca altul. Pe fondul acestei observaţii Derrida reabilitează omologia parţială a exteriorităţii cu spaţialitatea, în care ideea de orientare capătă temei pornind de la centralitatea unui corp (al celuilalt eventual), unde un *arhe* este posibil şi unde poate fi manifestată etica

ospitalităţii. Corpul celuilalt este un „punct zero” al spaţiului[167] şi, prin asta, origine a intuiţiei spaţiale. Pasul imprudent pe care-1 face Derrida este să uite cu bună ştiinţă diferenţa, tot de el susţinută, mai în conformitate cu Levinas, dintre faţă şi chip, este să deducă spaţialitatea chipului prin contiguitate corporală. De aici nu mai e decât propoziţie de rostit, pentru a deduce faptul că chipul e „muritor”, ceea ce contravine sensului pozitivităţii infinite a celuilalt. Problema morţii chipului rămâne încă de gândit.

Dezarmându-1 pe Levinas în faţa adversarilor de sistem - să-i numim iarăşi, pentru a câta oară, pe Husserl şi Heidegger -, Derrida va

deconstrui temeiul eticii printr-o repunere în drepturi a

fenomenologiei[168], pe care cel dintâi pare să o fi depăşit, şi a ontologiei, de care anunţă a se fi detaşat. Contra fenomenologiei lui Husserl, Levinas anunţă un subiect a cărui esenţă nu este intenţionalitatea. Reproşul adus: omologarea ilicită a primordialităţii corelaţiei noetico-noematice, reprimarea infinitului, a posibilităţii de transcendere spre celălalt în dorinţa metafizică. Ca *„valoare de adecvare"* intenţionalitatea husserliană ar *„epuiza şi ar interioriza tot ceea ce e adevărată distanţă*

şi alteritate"[169]*,* construind o idee adecvată naturii exteriorităţii, pe care astfel o neagă fenomenologic. Exterioritatea levinasiană, în schimb, se afirmă ce *inadecvare* prin excelenţă *(TI).* Un al doilea nod critic al husserlianismului priveşte sensul cogifo-ului, deschis către un *„fals infinit*[1]*',* după aprecierea lui Levinas, pentru că e vorba de un infinit al obiectului fără alteritate, reproş cu totul neîndreptăţit, cum ne arată cu mereu sporit patos acelaşi Derrida. Falsul infinit este indefinitul alterităţii, lipsa de principiu autonom al lumii exterităţii, ceea ce o califică într-o perspectivă a negativităţii. Dar întrucât alteritatea levinasiană este non-negativitate, infinitul poate fl gândit pozitiv ca infinitate advenientă a celuilalt, care îşi are principiul în afara spaţiului configurat printr-o heterointenţie, un altul infinit în a cărui epifanie se configurează ideea infinitului, *urma.* Ţinându-i parte lui Husserl, Derrida arată că acesta a reuşit să scape abil de sub ameninţarea infinitului hegelian al negativităţii, prin postularea „neîmplinirii intenţionale", deci a alterităţii; *,fiind ireductibilă, conştiinţa-de (la conscience-de) nu ar putea niciodată, prin esenţă, să devină conştiinţă-sine (conscience-soi) şi nici să se adune in mod absolut lângă sine in parusia unei cunoaşteri absolute. "*[li9] Inadecvată la subiect se poate dovedi şi ideea în sens kantian ca *„debordare absolută a unui orizont"* ce nu poate deveni ca atare obiect; *„orizontul nu poate fi el însuşi obiect, dat fiind că este sursa neobiectivabilă a oricărui obiect în*

general."[170] [171] Ideii de orizont, atât de vehement amendată de Levinas, şi în perspectivă strict fenomenologică, dar şi ca orizont al luminii şi al fiinţei în ontologie, Derrida îi restituie sensul profund, anume ca realitate neconstituită şi, în acelaşi timp, condiţie a deschiderii infinite către posibilitatea alterităţii: *„în fenomenologie, nu există o constituire a orizonturilor, ci numai orizonturi de constituire".* Tocmai în orizontul infinit husserlian s-ar putea găsi condiţia deschiderii către infinitatea celuilalt, care nu se mai configurează ca pleromă a unui obiect definit, ci, mai pe placul lui Levinas, ca neajungere la prezenţă a diferitului celuilalt, ca dia-cronie. în acest orizont al deschiderii infinite, Derrida află condiţia etică a relaţiei cu celălalt. Advenirea lui nu este posibilă decât dacă e creditat cadrul în care ea poate să se petreacă, dacă există un *„respect faţă de fenomenalitate".* Intenţionalitatea manifestă într-un atare cadru, ce pregăteşte venirea celuilalt, preia calificaţiile respectului faţă de evenimentul pe care el l-ar putea inaugura. Astfel că ,,*fenomenul respectului presupune respectul faţă de fenomenalitate"*

şi etica presupune fenomenologia.[172] [173]

Incorect, Levinas practică o rea lectură, intenţionată, a sensului alterităţii în opera lui Husserl, pentru a-i servi mai apoi drept contrapartida revolută la propriul proiect asupra subiectivităţii. Altul, aproapele ar fi, în lectura levinasiană la *Meditaţiile carteziene,* un fenomen al eului, *„constituit prin aprezentare analogică pornind de la sfera de apartenenţă proprie ego-ului.”*[151] Ca atare, alteritatea în sensul ei radical ar fi aici de negândit, celălalt devenind doar un *alter-ego,*

instanţă emergentă prealabilului exerciţiu al aprezentării,[174] ceea ce revine, în termeni levinasieni, la „neutralizarea" aproapelui. Derrida se

vede iarăşi obligat să-i fie avocat al apărării[175] lui Husserl, calitate de care se va prevala pentru a indica frecvenţa şi asiduitatea cu care în

Meditaţiile carteziene celălalt - nonfenomenalizare originară[176] - este privit tocmai ca un altul veritabil în înţelesul, maxim posibil, de altul în interioritatea eului - altul-în-acelaşi, ar prefera să zică Levinas - , căci *„este imposibil să întâlneşti alter ego-ul, este imposibil să-l respecţi in experienţă şi în limbaj fără ca acest altul, în alteritatea sa, să apară pentru un ego (în generalj. Nu am putea nici să vorbim, şi nici să avem cea mai mică idee despre total-altul dacă nu ar exista un fenomen al*

total-altului, o evidenţă a total-altului ca atare."[177] Deşi foarte bine formulată, replica lui Derrida scapă totuşi esenţa învăţăturii lui Levinas. Acesta nu neagă că celălalt-ul este posibil ca fenomen doar pentru un eu şi că forma fenomenalităţii lui ar fi constituită în temeiul apriorismelor limbajului. Nici întâlnirea nu înseamnă absenţă a mea (eu) din relaţie, neutralizarea inversă, ci tocmai întâmpinarea celuilalt ca străin, neaşteptat, deci ne-presupus. Doar dacă nu e precedat de-o prealabilă oglindire celălalt vine ca un altul, ceea ce face stângace şi logic defectuoasă o formulare de genul „fenomenul total-altului". Levinas nu vrea să vorbească *despre* altul - ceea ce ar însemna rezumarea lui într-o spunere *(dit),* partea aluvionară şi violentă a unui limbaj înţeles ca rostire *(dire),* ca signifianţă a proximităţii feţei - ci să-/ *vorbească celuilalt,* şi mai originar să *îi* fie ex-pus în non-libertate, predat în afectare şi ostatic în responsabilitate. *Fenomenul* şi *evidenţa* celuilalt, oricât i-ar fi de dragi lui Derrida, nu-i sunt deloc proprii lui Levinas. Non-fenomenalitatea originară nu este decât termenul negativ pentru a indica un orizont vid de reprezentare, acel neutral *il y a* levinasian, iar nicidecum prezenţa saturată a diferitului celuilalt - transcendenţa

infinitului[178] [179] în raportul cu totalitatea -, care mă priveşte de la înălţimea incomensurabilă a *Illeităţii.* Non-fenomenalitatea nu e decât neantul fenomenului sau, în altă perspectivă, apriorismul experienţei, fără ca asta să însemne în vreun fel proximitatea străinului, advenienţa lui *an-arhică,* primogenitura lui. Alteritatea celuilalt nu trebuie *să-mi fie* reprezentată sau să însemne ceva *pentru mine,* pentru conştiinţa mea, aşa cum doreşte Derrida, ea trebuie să rămână în esenţa *ecceităţii* ei ireductibile, pentru a fi în chip veritabil „altul", iar nu „fenomenul-altului", pentru a se ex-pune în afara percepţiei căreia îi este proprie aprezentarea analogică. Ex-pus în afara cadrului de reprezentare, celălalt-ul lui Levinas este un infinit-altul - idee pe care Derrida o consideră lipsită de alt temei - decât imanenţa eului. Pentru a fi infinit-altul celălalt trebuie să se raporteze la identicul aceluiaşi, crede Derrida, la egoitatea conştiinţei, trebuie să se definească pornind de la punctul intenţional al eului, singurul care „autorizează" sensul limbii, ca apel şi ospitalitate - iar dacă prin asta se concede violenţei, e vorba de o *„violenţă originară, transcendentală, anterioară oricărei opţiuni etice, presupusă chiar de non-violenţa etică."*[155] Atât temeiul fenomenalităţii ca atare, cât şi posibilitatea limbii ar depinde de această violenţă transcendentală de care logosul şi sensul nu mai pot fi desprinse. Discursul filosofic, dar şi mai originar, exerciţiul semnificării şi al limbajului nu pot depăşi acest tip, pre-etic, al violenţei. Trebuie spus iarăşi că Derrida îl deconstruieşte pe Levinas din afara cadrului de sens al discursului propriu. Celălalt, pentru Levinas, nu devine fenomen, deci nu este precedat de violenţa transcendentală. El nu intră în limbă sub condiţia spunerii *(dit),* a livrării de sens, pentru că astfel ar cădea pradă neutralizării istorice, fiind identificat cu propriul obiect pentru altul, captiv discursului *despre...,* tocmai ceea ce Levinas repudiază adeseori în *TI.* Apoi, limbajul nu este producţie de sens, ci, în mod esenţial, rostire pre-originară, apel lansat de proximitatea feţei şi din exterioritatea unui chip transcendent, vizavi de care răspunsul meu nu trebuie să fie producţie de sens ci, dorinţă metafizică şi responsabilitate infinită afectată de urma trecerii prin mine a *înălţimii* lui. Levinas nu vorbeşte *despre* celălalt, el vorbeşte *celuilalt* care l-a apelat mai înainte să poată fi atent, care l-a însemnat cu urma *(trace)* lui mai înainte de libertatea asumării relaţionale. Astfel, dacă Levinas practică o rea lectură a lui Husserl, Derrida păcătuieşte printr-o nu mai puţin rea lectură nu atât a textului, cât a proiectului etic levinasian, nedreptate care echilibrează oarecum, în spirit justiţiar, nedreptatea lecturii lui Levinas la Husserl.

Cu enorme abilităţi sofistice, Derrida îl atrage pe Levinas în cursa lui Parmenide. Precis, îl someză să dea seamă, în faţa celebrului metafizician grec, de tezele din *TI.* Problema e că Derrida reformulează

prezumţios acele teze, exilându-1 pe Levinas în afara propriului cadru de comprehensiune, obligându-1 să se apere după ce în prealabil l-a dezarmat şi l-a angrenat într-o luptă pe care n-a provocat-o el însuşi. Să redăm fragmentul pentru a avea în faţă situaţia clară: *„La ce exerciţii s-ar deda Parmenide, pe marginea cărţii* Totalitate şi Infinit *dacă am încerca să-l facem să înţeleagă că ego egal acelaşi şi că Celălalt nu e ceea ce e decât ca absolut, ca infmit-altul absolvit de raportul său cu Acelaşi! De exemplu:* 1. *Infmit-altul - ar spune, poate, el - nu poate să fie ceea ce e decât dacă e altul, adică altul decât. Altul decât trebuie să fie altul decât mine. Aşa stând lucrurile, el nu mai e absolvit de relaţia cu un ego. El nu mai e, prin urmare, infinit, absolut altul. El nu mai e ceea ce e. Dacă ar fi absolvit, el nu ar mai fi Celălalt, ci Acelaşi.* 2. *Infinit-altul nu poate să fie ceea ce e - infinit altul - decât nefiind absolut deloc acelaşi. Adică, in particular, fiind altul decât el însuşi (non-ego). Fiind altul decât el însuşi, el nu este ceea ce e. El nu este, prin urmare, infinit altul."* (p. 181) Vom încerca acum să-l reabilităm pe autorul *TI,* vizibilă fiind calitatea sofistică a argumentaţiei derridiene. *Prima observaţie-,* Levinas nu confundă conceptul lui Acelaşi cu ego-ul. Acelaşi este termenul pentru a desemna mişcarea intenţională în care lumea, din care şi celălalt face parte, se constituie. Dacă celălalt emerge sferei constituite a lumii, este clar că nu poate fi un absolut altul - dar nu e vorba aici de alteritate ontică, ceea ce pare a ignora Derrida. Celălalt nu este gândit ca obiect în afara posibilităţilor ontologice ale lui Acelaşi egal Totalităţii. Levinas are în vedere o alteritate personală, ipseitatea celuilalt care nu poate reveni centrului intenţional al primei persoane. *A doua:* Levinas nu propune anularea relaţiei eului cu altul; dimpotrivă, relaţia nu compromite distanţa, iar diferenţa nu descalifică proximitatea. Este esenţial de reţinut că celălalt apare numai în relaţie, ca proximitate, şi chiar astfel el poate fi un altul ca persoană, o Infinitate. *A treia:* a fi altul nu înseamnă pentru Levinas a fi rupt de relaţie, iar a fi *altul decât...* vizează alteritatea personală, iar nu diferenţa ontologică ce interzice infinitatea acolo unde există pluralitate. Eul şi altul nu sunt separaţi asemenea obiectelor fizice, limitându-şi reciproc sfera de realitate. Infinitatea levinasiană nu are - iar Derrida ştie bine asta - înţeles fizic. Celălalt este *infinit-altul* tocmai ca alteritate, iar nu ca obiect al sferei ontice, şi ca alteritate transcendentă nu poate fi el integrat în Acelaşi. De amendat aici confuzia deliberată dintre *infinitul ca fiinţare* şi *infinitul ca diferenţă personală,* acesta din urmă nerevenind, nici măcar absolvit de relaţie, sferei Aceluiaşi. *A patra:* Celălalt, infinit-altul nu-şi pierde alteritatea dacă se întâlneşte cu Acelaşi, aşa cum obiectele nu se neutralizează prin reflectarea în oglindă. E inutil şi impropriu să forţăm nota atribuindu-i lui Levinas ceva ce el nu vizează. Profunzimea concepţiei

intersubiectivităţii propuse de acesta vine din această subtilitate de a-1 lăsa pe celălalt să fie infinit-altul prin tocmai calitatea relaţiei etice cu acelaşi - iar aici, cu tot respectul pentru fabuloasa abilitate speculativă dovedită de Derrida, nu-i vorba de obiecte geometrice, nici de alterităţi substanţiale. Persoana celuilalt rămâne, ca *ipseitate diferită,* un *infinit-altul,* orice s-ar spune. în rest, afirmaţii ca *„altul decât el însuşi'* cu care ne frapează Derrida, pentru a deduce incompatibilitatea gândirii infinităţii celuilalt cu prezenţa unui principiu de individuaţie personală în sfera lui, preferăm să le admirăm în calitate de simple acrobaţii stilistice.

Derrida insistă inutil de mult pe simetria originară în care două ipseităţi îşi realizează reciproca diferenţă, considerând-o drept fundamentul oricărei relaţii posibile, chiar a celei etice; de aici se doreşte dovedirea faptului că nu doar că nu o depăşeşte, dar metafizica etică a lui Levinas ar presupune fenomenologia transcendentală. Levinas nu neagă, dimpotrivă, afirmă „multiplicitatea originară" e subiecţilor, numai că, spre deosebire de toţi ceilalţi fenomenologi, el consideră disimetria ca esenţă a relaţiei, fără a anula prin asta şansa ca, într-o relaţie etică, fiecare să-l întâmpine pe celălalt sub calitatea *Prea-înaltului.* în cele din urmă, Derrida se face martorul neputincios al

„violenţei transcendentale”[180] - origine a sensului şi a discursului -, fără a mai face efortul de a gândi subiectul ca sensibilitate şi afectare, ca proximitate dincolo de limbaj şi ca ospitalitate, continuându-şi, de la un punct, vacarmul solitar care se iluzionează a fi un răspuns dat lui Levinas - pe care deja de mult l-a pierdut din vedere.

Retorică şi bagatelizare; trauma întâlnirii cu Celălalt

O dată smuls din cercul ipseităţii, o dată ce orizontul localităţii mă orientează spre un *acolo* care nu e *aici-u*| meu, un dincolo unde poate domicilia altul, în primă instanţă celălalt îmi apare ca un concurent - ca încă cineva în fiinţă alături de mine, dar dincolo de mine şi poate împotriva mea. Iluzia unicităţii mele s-a năruit, falsa operaţie prin care fiinţarea mea se identifica sensului major al fiinţei nu mai funcţionează. Eu nu mai sunt unicul, nu mai sunt singur, nu sunt fiinţa, nu sunt adevărul ultim şi totalitatea posibilului. Dintr-o dată răsare de după orizontul ipseităţii un eveniment al fiinţării pe care nu-1 pot prevedea, un chip pe care nici o oglindă nu mi l-ar remite, un orizont de interioritate al cărui centru nu este eul meu. Celălalt, în infinitatea

diferenţei lui, îmi ia dreptul[181] la totalitate, mă smulge tihnitei confuzii ontologice între a fiinţa şi a fi sine. Sunt de acum obligat să împart lumea cu celălalt, să mă rezum la o singularitate în multiplul concurenţei, să mă las sfidat de evenimente al căror sens nu s-a produs în intenţia mea, să fac faţă la relaţii al căror control nu-1 deţin întru totul, să răspund la apeluri pe care nu le-am iniţiat eu. Celălalt mă deposedează de dreptul la exclusivitate, mă obligă să conced că nu sunt singurul învestit cu interioritate, că infinitatea interiorităţii mele nu epuizează sensul infinităţii, că, dacă fiinţarea în lume este un drept de moştenire, eu nu sunt singurul moştenitor. întâlnirea cu altul, înainte de a fi judecată, raport asumat, convenţie a reciprocităţii, înainte de a fi concept sau analiză, este traumă - surpriza imensă a posibilităţii celuilalt, care dintr-o dată demolează convingerea unicităţii, intuiţia spontană că am fost înşelat în convingerea mea, teama că celălalt beneficiază de o complicitate în detrimentul meu şi că, în fond, cineva poate a pus la cale un complot. Dintr-o dată celălalt poate fi adversarul, eu trebuie să-i fac faţă, trebuie să-mi garantez ipseitatea cu preţul întâlnirii - poate cu ocazia ei -, trebuie să învăţ un joc ce nu se reduce la regulile interiorităţii mele, unul care-mi rezervă surpriza de a nu avea avantajul unicităţii şi şansa să renunţ când nu-mi mai convine, un joc în care o parte din reguli le decide altul.

O dată stabilit că locul i-a rezervat celuilalt un *aici* care nu e tocmai punctul care centrează topologia ipseităţii mele, devine decisiv să încep o gestiune a proximităţii celuilalt - cu care încă nu am iniţiat o relaţie; iminenţa lui deja e prea târziu spre a mai fi evitată, nu pot adopta tactica struţului, nu mă pot face că nu l-am văzut, mi-e luat dreptul la eschivă. Autoritatea ipseităţii mele nu se lasă atât de uşor demolată. Nu e naturală şi imediată, nu se impune cu urgenţa unui imperativ categoric o simetrizare a relaţiei cu celălalt; pentru moment el rămâne încă un accident, un marginal, un locatar al periferiei, căruia nu simt raţiunea pentru care i-aş acorda creditul persoanei echivalente mie şi autonomia alterităţii. Nu-1 voi înfrunta de la început faţă-către-faţă, ceea ce va deveni o relaţie mult mai târzie, ci îl voi bagateliza, mă voi folosi de toate stratagemele unei întâmpinări retorice. în sensul

filosofiei lui Levinas, retorica[182] este abilitatea de a domina prin duplicitate relaţia cu celălalt, a nu-i vorbi lui direct, a nu-1 privi faţă-către-faţă, ci a-1 întâmpina pieziş, indirect, pe ocolite, a pune la cale scenarii pentru diminuarea forţei cu care prezenţa lui tinde să mi se impună. Retorica este o artă a eschivei atunci când a devenit evidentă inevitabilitatea celuilalt, tendinţa de a-1 transforma într-un obiect manipulabil printr-o vorbire-n răspăr, atunci când nu am curajul să-i vorbesc direct, în general este retoric orice tip de discurs *despre,* atunci când celălalt nu este prezent, orice analiză *asupra* lui când tocmai el lipseşte, orice negociere, persuasiune sau atragere a celuilalt către un scop al meu. Sensul retoricii trimite la ceea ce în analizele lui Martin Buber, pe care Levinas îl evocă uneori, se numeşte relaţie cu celălalt - obiectivarea prin neutralizarea unui Tu.

Tipul de relaţie cu celălalt se face înţeles din tipul de adresare; limbajul întreţine viaţa relaţiei ca şi complement al separaţiei, în care se întreţine interioritatea alterităţii. Celălalt este un altul în calitate de eu al persoanei a doua atunci când el îmi vorbeşte şi eu îi răspund, când deja există o situare faţă-către-faţă ce obligă la dialog. Nu e cu adevărat un altul atunci când el a apărut în orizontul exteriorităţii mele, dar nu-1 recunosc încă în absolutul autonomiei lui personale, când îl obiectivez în concept, când îl tatonez şi încep să vorbesc despre el în interioritatea analizelor solipsiste. încă el este obiect al reprezentării, eveniment al percepţiei mele ce-i epuizează pozitivitatea, mobilă depozitată în memoria mea care o aranjează după gust, termen cu care am libertatea de-a opera lingvistic. Lipseşte tocmai esenţialul alterităţii - prezenţa necondiţionată a unei inferiorităţi ce mi se opune, ce mă poate privi în faţă. A vorbi *despre* identitatea celuilalt ca despre *unul* ce mă interesează înseamnă a face psihagogie; a vorbi în numele lui atunci când nu-1 las să vorbească el însuşi înseamnă a face demagogie; a căuta să-l conving de generalitatea anumitor asumări, a-1 orienta şi călăuzi pe celălalt înseamnă a-i fi demis autonomia şi a-i administra un tratament pedagogic. A negocia un avantaj, a-1 persuada în vederea unei misiuni, a-1 face delegatul unei cauze înseamnă a mă folosi de el în interes politic. Toate aceste forme de relaţie, care îşi au limbajul lor specific, sunt forme ale retoricii, marginalii la un dialog refuzat, nedreptate manifestată sub aparenţa bunului interes, nedreptate avantajând libertatea autorităţii mele. în retorică persoana celuilalt nu e angajată în chip propriu, ca intenţie şi iniţiativă, de aceea e o relaţie asimetrică, o relaţie între mine şi mine sub pretextul celuilalt; el este pe postul unei măşti de la care aştept docilitate. Celălalt care nu e întâmpinat în persoană e bagatelizat - în multiplele chipuri posibile şi sub toate măştile curiozităţii -, e refuzată autonomia ipseităţii lui din a cărei perspectivă eu aş deveni marginal, e declinată prin abuz

intenţionalitatea lui care m-ar putea obiectiva ca pe un concept sau imagine, e neutralizată libertatea lui ce şi-ar putea permite moftul de a face abstracţie de mine. A-l menţine în bagatelă pe celălalt înseamnă a vrea să perpetuezi imperialismul eului, chiar dacă a devenit desuetă pretenţia lui, a cultiva un tip de monarhie, chiar dacă nu mai există infrastructură, a dogmatiza metoda transcendentală de dragul avantajului ipseităţii, a mistifica ontologia prin reducţia fiinţei la *fiinţa aici.* Refuzul în bagatelă al celuilalt trimite eul în postura de autodelegat al unei puteri ce a căzut, îi rezervă drept refugiu meschinăria propriei convingeri că nu e posibilă o ordine în care el să nu fie singurul centru. A-l bagateliza pe celălalt înseamnă a-i refuza prezenţa personală interogativă în schimbul acceptării rolurilor - devenit rol, celălalt nu mai este un altul, ci prezenţă pentru acelaşi, accesoriu sau ipostază. Bagatela se extinde asupra tuturor modurilor în care celălalt este altceva decât prezenţa personală a unui Tu; el poate fi *ceva* ce se arată la orizont, *cineva* care emite apeluri, un *partener* de afaceri, *cel care* prestează o activitate la care pot asista, *autorul* unei *opere, persoana publică* pe care o pot comenta in absentia. în bagatelă se ocoleşte faţa celuilalt, este privit din diverse unghiuri tocmai pentru a nu-1 întâmpina direct, este vorbit *prin spate* tocmai pentru a nu-i suporta faţa - interogaţie şi acuză.

Prezenţa veritabilă a Celuilalt ca interioritatea unui Altul se consacră numai în relaţia *faţă-către-faţă* - paradigmatică, ireductibilă -, în renunţarea la abilitatea politică, demagogică, pedagogică, în

denunţul retoricii[183] şi adoptarea discursului, identic ca sens dialogului, pentru Levinas. Libertatea eului se declină dinaintea *feţei* celuilalt care reclamă, prin aprehensiunea mortitudinii înscrisă pe faţa lui, dreptate; mistificarea reflecţiilor despre celălalt trebuie convertită în adevăr al dialogului - dialogul ca formă de dreptate. în *faţa* celuilalt coincid dreptatea şi adevărul: *„ Numim dreptate această abordare din faţă în*

discurs. "[184] Chipul lui e interioritatea ce nu poate deveni consecinţă a vreunui act de reprezentare sau aprezentare, expresivitatea înseamnă etalarea fără mijlocitor, vorbire directă fără solie şi fără traducător, interpelare, apel, problematizare, dialog cu un interlocutor ce nu mai este ipostaza interioară a unui alter-ego. Celălalt nu mi se impune, idee cu care Levinas îl subverteşte constant pe Heidegger, într-o lumină a neutralităţii terţe a fiinţei care să-i faciliteze dezvăluirea. Nu pot să-l întâmpin pe celălalt ca un Altul dacă el mi-e oferit prin medierea insinuantă a fiinţei, fond pe care se estompează quiditatea personală. Celălalt trebuie să fie un altul fără mediator, să-mi advină fără complicitatea unui principiu neutru de unde să-l desprind ca pe-o epifanie; nu trebuie să fie bagatelizat prin insinuarea unei moşteniri ontologice în absenţa căreia el nu mi-ar sta în faţă. Celălalt nu este un altul din dărnicia luminii fiinţei - în care se contopesc toate culorile -, ci chiar împotriva ei. Pentru Levinas ceea ce contează şi reprezintă punct de interes nu e fiinţa fiinţării, ci particularitatea absolută, inconfundabilă şi ireductibilă la vreun principiu, a unui personal concret. Nu un Eu generic şi un Tu generic stau *faţă-către-faţă,* ci eul care sunt Eu şi tu-ul care eşti Tu, exact în momentul şi modul de a fi *hic et nune.* Nu ideea de absolut, ci realitatea absoluităţii advine o dată cu chipul celuilalt, pe care nu-1 gândesc, ci îl întâmpin - aşteptând cu răbdare infinita lui iminenţă. Este insuficientă simetria care mi l-ar impune ca un egal al meu, care ar angaja un parteneriat economic sau politic. Levinas propune, într-un entuziasm curajos, principiul esenţial al eticii sale: *Celălalt nu este egalul meu ci maestrul meu, este deasupra mea şi mai important decât mine; El este ales în locul meu şi ii rămân supus şi ostatic.* Dreptatea se defineşte nu prin asimilare cu

egalitarismul, ci printr-o disimetrie[185] ce-1 avantajează pe celălalt. Este drept nu ca eu să fiu egalul lui şi el egalul meu. Este drept ca eu să rămân în responsabilitate supusul lui şi el să fie în privilegiul alterităţii lui un maestru al meu. Este mijlocul metafizic prin care devine posibilă depăşirea retoricii, manifestă în consecinţele ei prin posedare, înstăpânire şi viclenie.

De la retorică Ia etică

Depăşirea atitudinii retorice înseamnă, pentru Levinas, manifestarea afecţiunii grijii ca heterocentrare a eului, vulnerabilitatea la faţa celuilalt şi non-in-diferenţa la moartea lui, şansa sfinţeniei în pasibilitatea de a muri pentru celălalt, răsturnarea sau inversarea sensului subiectivităţii de la *în-şi-pentru* sine în disimetria ce favorizează magistralitatea, înălţimea celuilalt, eminenţa lui. Relaţia etică îl consideră pe celălalt ca epifanie a infinitului care, negândit, se converteşte în iubire, în responsabilitate ca răspuns al adoraţiei faţă de sursa acestei infinităţi, înţelepciune manifestă sub chipul iubirii în

absenţa căreia faţa[186] celuilalt - signifianţă a scriiturii originare - nu s-ar descoperi. Descoperirea feţei celuilalt nu se rezumă însă la a fi ceva-ul pe care eu acum îl pot privi, ci şi cineva-ul care deja *mă priveşte,* nu ştiu de când, *an-arhic,* şi-n această atenţie aţintită asupra mea mă trezesc ca unul ce nu poate găsi refugiu în comoditatea indiferenţei.

Universalitatea raţiunii impune o anume reducţie a comportamentului teoretic la univocitatea rostirii monologale. Eul şi celălalt, cu toată diferenţa personală ce-1 menţine în ireductibilul

separaţiei, nu pot comunica decât printr-o raţiune[187] [188] comună. întâlnirea cu alteritatea celuilalt nu se petrece pe temeiul conţinuturilor de comunicare. Celălalt nu poate fi un altul în ideaţia care permite ca el să fie înţeles. Celălalt e un altul numai ca locutor, centru de emanaţie locuţională ce nu mi-a remis încă sensuri universale ce l-ar reduce la statutul raţiunii. Celălalt este un vorbitor, nu un discurs, un interlocutor, nu un cuplu întrebare-răspuns. Persoana lui nu se pierde în limbaj, deşi mi se anunţă numai ca limbaj. Alteritatea nu poate funcţiona în interiorul unei raţiuni universale, discurs univoc ce-şi sacrifică interlocutorii. Adevărul relaţiei nu va avea definiţia logicii, care nu mai păstrează nimic din persoana celor ce-o practică. A fi înglobat de un discurs universal înseamnă pierderea diferenţei personale, resorbţie într-o totalitate panlogică. Când celălalt devine ocazia manifestării gândirii universale nu-1 mai am în vedere pe el ca persoană ci universalitatea adevărului ce i-ar fi semnat delegaţia de gânditor. Pierderea persoanelor în adevărul gândirii înseamnă neutralizarea alterităţii prin identitatea unui impersonal acelaşi în care *„se volatilizează eul unic al gânditorului. "*[167] Limbajul n-ar mai servi atunci la celebrarea alterităţii, ci la *suprimarea* ei. Transcendenţa celuilalt faţă de acelaşi se anulează în coerenţa gândirii universale. Celălalt nu se mai exprimă pe sine, ci enunţă un truism acceptabil pentru oricine, unul care nici nu poate fi înţeles dacă nu a fost gândit în prealabil de receptor. Gândirea universală presupune mecanisme comune şi convergente de reprezentare, proclamaţie comună ce nu lasă loc dizidenţei, adevăr ce nu prezervă calităţile persoanei pe care o înlocuieşte cu reguli comune de inteligibilitate. Universalul gândirii este teza substituibilităţii reciproce a gânditorilor, sacrificiul pluralităţii persoanelor în avantajul coerenţei Adevărului unic.

Limbajul faţă *cu* celălalt presupune ieşirea din gândirea universală, a nu-1 rezuma pe cel ce vorbeşte la regulile în virtutea cărora discursul lui devine inteligibil pentru mine, înseamnă a-l lăsa să mă interpeleze din străinătatea separaţiei lui despre care nu pot avea nici o idee adecvată, despre care nu-mi pot permite nici o pre-judecată. Celălalt

care mă interpelează nu e obiectul[189] pe care să-l judec prin abilităţile noetice ale gândirii mele. Celălalt este libertatea unei interiorităţi ce nu mi se poate divulga, de aceea relaţia cu el nu e intelecţie, ci revelaţie

prin care *„limbajul, ca sistem de semne, se poate constitui''.*[190] Teza lui Levinas reorientează sensul limbajului împotriva unei tradiţii care admite obiectivitatea semnului şi inteligibilitatea lui autonomă. Pentru Levinas cuvântul nu poate deveni semn decât în continuitate cu un locutor care să vorbească *acum* şi să-mi *stea* în faţă. Cuvântul nu e semn în sine, limbajul nu e un univers semiologic autonom. Cuvântul trebuie să fie semnul prezenţei elocutoare a interiorităţii celuilalt.

Atunci discursul depăşeşte tentaţia retoricii devenind etică[191] - mod al filosofiei care afirmă transcendenţa, separarea radicală a celuilalt, intangibilitatea absolută a interiorităţii lui. Orice empatie este ineficientă, orice comuniune este exclusă, iar participarea mistică la ipseitatea celuilalt e un ideal depăşit. Lipseşte planul comun al unei regăsiri reciproce. Pentru a vorbi celuilalt el trebuie să fie intangibil, formula de adresare devenind unica mediere transcendentală. Discursul în faţa celuilalt nu performează intelecţie, nu îşi dobândeşte calificaţie de experienţă; discursul este, spre a folosi foarte sugestiva expresie a lui Levinas, un *„traumatism al uimirii".* Adresându-mă celuilalt, îi celebrez distanţa unde libertatea lui este asigurată, îi recunosc separaţia ce mi-1 păstrează străin, îl aclamez sub demnitatea magistrului. Nu mă adresez celuilalt ca unei fiinţe, ci îl interpelez ca interlocutor atent la invitaţia mea, ca unul ce e *deasupra fiinţei* prin tocmai capacitatea de a mă auzi şi a-mi răspunde. Limbajul nu are legătură cu fiinţa, el se iveşte ca iniţiativă a unei persoane transcendente ce-mi vorbeşte din adâncul inimii, nu din profunzimea fiinţei. (Ar fi greu de precizat cum îi vorbeşte fiinţa impersonală lui Heidegger şi dacă pretinsa ascultare a limbii fiinţei nu e, în fapt, convorbire cu daimonul vocii interioare). Cel care poate vorbi pentru Levinas este un chip, nuditate a interiorităţii mai înainte să fi apucat desfăşurarea operaţiunii de proiecţie, chip ce a avut timp să-mi preceadă iniţiativa întorcându-se către mine. Nuditatea chipului este interioritatea ce nu se eschivează pe fondul fiinţei, evenimentul unei ipseităţii ce poate fi surprinsă descoperită sau învelită doar de voalul pudic al tăcerii. Stranietatea unui corp dezgolit aduce cu sine, în absoluta dezarmare şi imposibilitate de a se ascunde, ceva din inocenţa solitară a ipseităţii. Goliciunea, emfază a vulnerabilităţii, obligă violenţa privirii să-şi deroge patosul posesiv printr-o întoarcere a feţei - invizibilitate pe fondul căreia poate debuta dialogul. A vorbi cu celălalt înseamnă a-i menaja nuditatea în care el este complet expus şi fără apărare, a-i da şansa să se prezinte înarmat, să-şi anunţe singur intenţiile. Transcendenţa lui este această expunere completă fără apărare, escamotată de privirea care *„roagă şi pretinde",* expunere a

unei sărăcii[192] şi singurătăţi absolute - sărăcie pentru care atenţia mea este deja un *a ţine de foame,* singurătate pentru care recunoaşterea mea este deja *un dar* făcut.

Celălalt ameninţă printr-o autonomie a centrului intenţional, se afirmă în pofida tihnitei locuiri a mediului din partea ipseităţii mele, iradiază aria unei pasivităţi a elementului pe care tind să o secularizez. întâlnirea cu el este nu numai surpriză, mirare sau încântare, ci şi o

traumă, un şoc, o lezare, „o *tăietură in carne vie a substanţei mele"*[193]*;* din momentul în care celălalt advine, eu nu mai pot sta baricadat la umbra singurătăţii, nu mă pot eschiva în simplitatea abstracţiei.

Solicitarea celuilalt este fermă.[194] Idealul posesiunii exclusive a avantajului localităţii, de unde se extrage vanitatea fenomenologică a pasiunii pentru reprezentare, se dezactivează în discreţia desuetudinii. Trezit din blazarea facilă a autonomiei interiorităţii, revelaţia celuilalt mi se prezintă ca un şantaj, ca o provocare la luptă, ca ultimatum. A face faţă celuilalt înseamnă a putea transforma în relaţie etică acest fond de tensiune concurenţială, a aduce la responsabilitate imboldul originar către violenţă, a converti bagatela în cultul şi celebrarea lui, a abdica de la înclinaţia decentă spre egalitate în efortul de a acorda lui

atributul magistralităţii. A face faţă celuilalt înseamnă a-i vorbi[195], a-1 învesti cu demnitatea unuia ce merită să asiste la etalarea interiorităţii mele, a-i acorda încredere ca unuia ce deja ocupă, printr-o decizie irevocabilă, privilegiul autonomiei personale, unul a cărui aventură nu provine din hazardul unei imaginaţii dezlănţuite, ci este consacrarea unei transcendenţe ce-şi caută prin ea epifania. Recunoaşterea transcendenţei personale implică ieşirea din dispută şi împărţirea statutului mundaneităţii prin jocul plăcut la schimbului de daruri - privirea, vorbirea sunt pentru asta un bun început. Posesiunea lumii se consumă în solitudinea tăcută a ipseităţii; a fi complice la alteritatea celuilalt înseamnă a putea să renunţi la tăcere, a începe să dăruieşti propria lume, prin vorbire, celuilalt. în tăcere, propria interioritate devine o lume a cărei plăcere posesivă se pierde în pasivitate a neputinţei, capital ce lâncezeşte la adăpostul prudenţei suspicioase. Modul de a primi dreptul de exploatare fericită a propriei lumi îl reprezintă chiar patosul deposedării prin dăruire către celălalt. Vorba lui N. Steinhardt n-ar trebui uitată: *„dăruind vei dobândi!"* în relaţia etică eu îmi primesc posesia propriei inferiorităţi atunci când prin

limbaj[196] mă entuziasmez să o fac plăcută celuilalt, pe care-1 invit astfel la posesia comună. A-1 întâmpina pe celălalt se petrece într-o lume pe care tocmai sunt pe punctul de a i-o dărui în limbaj - întâmpinare în discurs care nu mai e retorică a privirii piezişe, ci apel şi mărturisire.

Celălalt îmi parvine tocmai sub condiţia donaţiei[197] lumii mele pentru el. Vorbindu-i îl caut pe cel pe care-1 întâmpin, mă destăinui celui care mi-a parvenit.

Relaţia etică prin excelenţă este responsabilitatea, asta însemnând

situare anterioară[198] luării deciziei. Dia-cronia relaţiei temporale îl menţine pe celălalt într-un trecut la care nu am acces, timp exclusiv al necondiţionării personale, unde e mereu prea târziu pentru a o modifica. Pentru că libertatea fiinţării celuilalt nu începe în eul meu şi nu depind de ea, responsabilitatea în faţa lui este o relaţie aproape fatală, aproape obligatorie, irecuzabilă. în orice caz, un fragment

semnificativ din *AE*[199] ne va invita să înţelegem asta.

Relaţia cu celălalt se descrie în dimensiunea culturii, chiar dacă fundamentul ei este pre-originarul etic al donaţiei psihice, trebuind să facă faţă formalismului în care alteritatea este asimilată intelecţiei unui intelect, reprezentării unui reprezentant, sintezei autocentrate a eului monadic. Pe o axă consecvent elaborată a filosofiei occidentale alteritatea eului vine să se afirme ca ireductibil şi nonasimilabil după ce, în registru epistemologic, anumite enunţuri, date sau formulări au fost somate să dea seamă în faţa *Adevărului* unic, după ce, în registru teologic, unii vizionari, mistici sau suflete pioase, aşa-zis heterodoxe, au fost anatemizate în numele *Dumnezeului* unic, după ce gesturi individuale sau de grup au trebuit să-şi legitimeze temeiurile în faţa *Statului* unic bazat pe pretinsa universalitate a raţiunii binelui comun. Alteritatea s-a trezit prea târziu că trebuie să-şi inaugureze epoca pe continentul unei culturi convinse că trebuie să privilegieze Unicul, Generalul, Sinteza, identitatea lui Acelaşi. Etica levinasiană propune

reabilitarea transcendenţei[200] în relaţia eului cu lumea, una ce devine mediul survenţiei alterităţii radicale - chip sau epifanie a feţei ce califică raportul paradigmatic drept un faţă-către-faţă, policentrism în economia subiectivităţii ce lasă vizibilă atât unicitatea, cât şi diferenţa, atât distanţa cât şi proximitatea. Faţa străină anunţă *„trezirea"* celuilalt om şi, cu asta, ieşirea din regimul teocraţiei eului creatorul realităţii, eveniment ce deschide o cultură a responsabilităţii în care timpul se califică prin *a-trăi-pentru,* dar şi ca *a-muri-pentru* celălalt. Acum alteritatea celuilalt nu este simplul formalism în care se recunoaşte altceva-ul diferit de ceva, ci afectare a unicului şi transcendentului,

alteritate a altei persoane ireductibile.[201] Vom schiţa în secţiunea următoare caracterul ireductibil al celuilalt, corelativ elecţiunii iubirii, de unde vom deduce afecţiunea singurătăţii ca smulgere din fiinţă.

Celălalt ca origine a singurătăţii şi smulgere din fiinţă

Nu e mai mult şi mai emfatic altul decât celălalt al iubirii; contra unei tradiţii care vede în iubire dorinţa de fuziune şi asimilare, vom considera că abia o dată cu iubirea diferenţa devine vizibilă, devine traumă a absenţei în care se revelă infinitatea diferitului întreţinând aspiraţia metafizică. Iubirea are drept violentă consecinţă evidenţa eterogeniei în sfera alterităţii, a faptului de a alege elecţiunea însăşi, căci oare cel pe care-1 iubim nu vine către noi ca şi cum ar fi fost trimis, ca şi cum l-ar fi însărcinat cineva, pe care noi, din interioritatea copleşită a bucuriei noastre, nu-1 putem refuza, nu putem alege să nu-1 alegem. Alegem pe cel ce a fost ales să ne aleagă, iubim acea persoană în faţa căreia puterea de a iubi nu mai stă în puterea noastră, ci capătă caracterul unei fatalităţi pre-originare: nu stă în putinţa mea să aleg momentul în care voi fi ales să iubesc şi chipul anume care mă anunţă că nu-1 pot refuza. Ales, anterior libertăţii mele, să-l aleg pe celălalt, cad în seama unui chip care mă smulge din fiinţa mea - din coincidenţa cu gândirea şi limba mea - arătându-mi o origine a lumii care nu se află în mine, o origine a limbii care nu mai e rostirea mea, care face din cuvântul meu ecoul unui apel venit anterior puterii de ascultare. Dincolo, şi mai mult decât sentimentul locuirii - aşezare domestică în fiinţă şi împăcare cu elementalul, tihnă a casei şi loc găsit sub cer -, iubirea face să se manifeste afecţiunea apartenenţei sau apartenenţa ca afectare anterioară luării de atitudine. Nu mai e decisiv de acum faptul locuirii în fiinţă de care, la drept vorbind, nu se poate scăpa decât prin moarte, însă afecţiunea apartenenţei înalţă nivelul situării dincolo de fiinţă, în sau la persoana celuilalt/celeilalte. Dincolo de fiinţă se traduce acum în sentimentul metafizic de a fi mai mult decât o fiinţare în lume, mai mult chiar decât fiinţarea etică pentru celălalt, a fiinţa în afecţiunea celuilalt. (în treacăt putem remarca, cu nesfârşite exemple, că uneori, pentru unii a fi iubit este mai important decât a fiinţa pur şi simplu, de unde moartea e preferabilă pierderii sentimentului iubirii). Amintindu-ne de ceea ce Levinas consideră a fi emfaza fiinţării, acea ontologie a feţei, a chipului şi expresivităţii, vom considera că iubirea şi afecţiunea apartenenţei la celălalt determină un nivel al experienţei dincolo de fiinţă - mai puţin decât fiinţa, dar în acelaşi timp, mai expresiv. Iubirea ar fi aşadar manifestarea emfatică a relaţiei sau calitatea celei mai înalte expresivităţi la nivelul raporturilor intrasubiective. Abia pe piscul înălţat de iubire se lămureşte sensul acelei fiinţări-împreună, dar ca specie a fiinţării-pentru şi *al* celuilalt, însă a recunoaşte asta nu înseamnă decât jumătatea adevărului. Ceea ce urmează a fi spus e că

abia de la înălţimea acestui pisc relaţional devine vizibilă singurătatea.

Vrem să enunţăm, cu această ocazie, teza conform căreia celălalt al iubirii este originea singurătăţii. Levinas a spus-o adesea, numai pe seama celuilalt putem „experimenta" moartea. Dar nu a gândit suficient, cu toate că în reţeaua filosofiei lui ideea este mereu pe punctul de-a putea fi exprimată, relaţia singurătăţii cu celălalt. Singurătatea nu revine la absenţa companiei, nu depinde de relevanţa statistică a celor ce anturează, la distanţe flexibile, un subiect. A fi singur nu înseamnă a nu fi *cu* cineva sau *lângă* cineva. Singurătatea are un centru de generaţie negativă - absenţa celui iubit -, violenţă a unei rupturi, a unei pierderi, trauma unei căderi din supra-fiinţa *apartenenţei-la.* Nu rămâi singur prin plecarea acasă a prietenilor sau prin retragerea într-un loc pustiu. Singurătatea se iscă în sfâşierea pierderii iubitului, care face să se caşte o prăpastie în fiinţă, răspândind sentimentul non-fiinţării. Adică, a rămâne singur înseamnă a trece din *supra-fiinţa* apartenenţei-la în *mai-puţin-decât-fiinţa* părăsirii. Niciodată evidenţa infinit-altului nu e mai emfatică decât în această pierdere irecuperabilă. A fi singur înseamnă a experimenta în chipul unei emfaze negative infinitate alterităţii celui pierdut, căci chiar dacă fiinţa lui este încă proximă, persoana, chipul lui a evadat într-un .,dincolo" radical, unde distanţa nu mai înseamnă topologie, ci străinătate. Singurătatea se valorifică de aici ca emfază a înstrăinării de iubit.

Singurătatea nu se produce în urma unui act de intenţionare, subiectul singurătăţii nu este activ în sensul productivităţii de fenomen, nu are iniţiativa a ceea ce se întâmplă. El este afectat în subiectivitatea pacienţei lui de ceva care, peste puterile lui. se instalează, creează o atmosferă în care se găseşte deodată prins, obligând la o afecţiune ce nu poate fi numită experienţă; în afecţiunea singurătăţii, smulgerea din fiinţă este declanşată de părăsirea celuilalt, astfel încât ceea ce este origine, *arhiî,* a evenimentului trimite mai departe decât poate fi privit, la non-originarul singurătăţii. Trebuie clarificat, singurătatea nu devine posibilă o dată cu părăsirea, nu se produce, ci se revelează o dată cu asta ca tocmai acea afecţiune non-originară a absenţei celuilalt, o imperfecţiune a fiinţării de a cărei potenţă nimeni nu poate fi acuzat. Singurătatea ca imperfecţiune nu e un mod poetic de a considera destinul omului, nici nu face trimitere prin eschive retorice la vreo mitologie a perfecţiunii umane originare (stare adamică, androginie, impecabilitate angelică etc.). Nici nu ne refugiem în truismul singurătăţii fundamentale în naştere şi moarte, între care orice însoţire devine fericire a accidentalului, pentru că nu individualitatea, trăirea separată, este ceea ce înţelegem noi prin singurătate. în chip absolut, singurătatea îl presupune pe celălalt, îşi are originea revelatorie în el şi continuă să se alimenteze de la persoana lui. A fi singur nu revine la a

subzista în sine, nu e o metaforă a ipseităţii şi nici vreo specie de solipsism. Dimpotrivă, singurătatea e cea mai profundă relaţie - e adevărat că negativă - cu celălalt, este criză a legăturii cu absenţa lui, care nu ar fi fost niciodată resimţită dacă el nu ar fi fost iubit, dacă nu ar fi întreţinut sentimentul *apartenenţei-la* şi, cu asta, înrădăcinarea în fiinţă.

Ca afecţiune ce se instalează, singurătatea vine dinspre celălalt, emană cu uşurinţa firească a elementalului, iradiază dintr-un centru care se constituie pe măsură ce se difuzează. Baricadat între zidurile, oarecum mistice, create de absenţa lui, eu sunt *‚prestat''* de ceea ce numi este propriu, sunt contaminat de o afecţiune a înstrăinării, dar ca şi cum ea s-ar ivi deja din interioritatea mea. Părăsirea afectează pacienţa eului meu declanşând acţiunea însingurării, obligând la o formă a asumării în fiinţă, care e asumarea absenţei celuilalt. Acest *fără el,* pe care-1 presupune orice singurătate, este un *încă cu el,* dar nu la modul apartenenţei iubirii ori al proximităţii aproapelui. Pozitivitatea afecţiuni singurătăţii vine din aceea că celălalt este încă în acelaşi, că este un *„altul in acelaşi”* supus încă violenţei asimilării. Acest *„altul”* cariază fiinţarea *..aceluiaşi",* corodează din sine modalitatea instalării eului în fiinţă - agent activ în pacienţa suferindă a eului. *„Suferind singurătatea"* este un fapt de a-l genera încă pe celălalt care întreţine trauma, joc al aceluiaşi cu sine însuşi, după bucla realizată de prealabila apartenenţă la altul. Afecţiune amfibologică, singurătatea este prezenţă-absenţă a celuilalt, prezenţă ca agent şi centru de iradiere a afecţiunii, şi absenţă ca veritabil altul, ca infinit altul. E încă foarte prezent cel ce lipseşte - chipul celuilalt iluminează din mine făcând vizibilă singurătatea mea ca şi condiţie transcendentală - şi acest fapt de a fi prezent al absentului califică afecţiunea singurătăţii. Folosindu-ne de termenul levinasian, spunem că singurătatea este urma *(la trace)* celuilalt, marcajul lăsat de retragerea lui în dimensiunea *înălţimii* unde-şi redobândeşte asimetrica lui superioritate. O dată cu aceasta, avem dreptul să considerăm că singurătatea este o relaţie profund etică, determinată de transcendenţa şi necondiţionarea celuilalt.

Faţa, un far ce luminează de dincolo de fiinţă

Umila bucată de piele întinsă imemorial peste frunte, peste obraji, peste buze se sileşte să mimeze decenţa acolo unde parcă ceva clandestin se ascunde, unde ceva mai misterios decât vizibilul trebuie protejat asemeni unui bastard de os regal, care îşi vede stigmatizată mândria ascendenţei de ruşinea păcatului din care s-a zămislit şi nu are loc la lumină în lumea convenţiei. El trebuie să rămână invizibil sau să adopte incognito-ul, trebuie să-şi refuze demnitatea şi respectul ce i se

cuvin prin filialitate pentru că trebuie să rămână ascunsă vinovăţia ilegitimităţii - situaţie metafizic revelatoare pentru fiinţa regală mascată de nefiinţa păcatului, nu unul impus de natură, ci de convenţie. Regalitatea este însăşi întronarea convenţiei drept regulă absolută şi unică, faţă de care naturii nu îi este acordată decât favoarea de a se conforma, astfel că naturalitatea iubirii ilicite din care se naşte bastardul e afectată de la început cu nefiinţa. Păcatul împotriva convenţiei este nefiinţă a acelei ordini sociale care şi-a asumat consecinţele adeziunii la convenţie. Bastardul este aici un agent al dezordinii, un intrus ce poartă fără voie demnitatea *a priori* recunoscută de a fi epifania nefiinţei. De dragul ordinii, pentru ca pacea convenţiei să fie protejată, demnitatea lui trebuie refulată, el trebuie să se comporte ca şi cum nu ar fi cine este, să se lase neutralizat, adică desfiinţat (ca unul în care fiinţează regalitatea), căci nu poate fi legitimată moştenirea lui naturală asupra unei structuri de ordine convenţionale împotriva căreia a apărut şi care-i este contrapusă în felul unei primogenituri - mai întâi ordinea, apoi natura. Regele este mai întâi rege şi apoi om, iar bastardul care e produsul iubirii omului, nu al regelui, nu poate fi moştenitor căci poartă în sine sâmburele subversiunii. Chiar dacă sângele lui duce prin vene viaţa tatălui, drepturile lui nu pot fi recunoscute. Cea somată să facă concesii este şi de data asta natura; câtă vreme e greu de instaurat o etică conformă cu natura, convenţia este singura etică posibilă.

Faţa este bastardul luminii. Pielea se întinde ca o mască ce face decent păcatul că o astfel de faţă trebuie să existe, convenţia aşternută peste nobleţea transcendenţei din care faţa provine. Lumina pe care o poartă rămâne pe cât se poate nevăzută, dacă nu ar fi deschizătura ochilor prin care cel condamnat să rămână invizibil mă priveşte. Libertatea acordată ochilor e singura concesie pe care convenţia o face naturii, singura permisiune a luminii de a-şi găsi loc în lume, consolarea pentru damnarea definitivă a ascunderii feţei. Vizibilităţii prohibite a transcendentului i se tolerează libertatea de a privi cinica putere a unei lumi ce-o exclude şi de a-i accepta fără negociere mărinimia compromisului, pentru că are drept de viaţă şi de moarte. Nu viaţa bastardului este ameninţată de convenţie, ci demnitatea lui; nu fiinţa luminii este refulată de pielea feţei, ci emfaza ei, originea de dincolo de fiinţă, dreptul ei de-a spune că nu vizibilul fiinţei a zămislit-o, ci altul, mai adânc sau mai înalt (dreptul de a fi crezut atunci când spune că nu losif este inima din care sângele lui curge, ci o inimă din *Înalt* care, neavând alt sânge decât lumina, nu poate decât să lumineze, să schimbe feţele şi să înalţe trupurile la demnitatea propriei substanţe). La drept vorbind, ceea ce se vede este fiinţa iar nu lumina, pielea feţei iar nu lumina acesteia. Ontologia fiinţei vrea să epuizeze dreptul fiinţării în

orizontul luminii vizibile excomunicând pretenţiile unei lumini de dincolo, nonconvenţionale. Pielea feţei are loc în fiinţă, poate fi domesticită, poate fi convertită la convenţie, însă lumina privirii copleşeşte cu o pretenţie de neadmis; nu dreptul de a fiinţa este cel dintâi, ci acela de a vedea fiinţa fiinţării şi, văzând-o, de a o lumina. Fiinţa, asemeni viscerelor oarbe protejate de opacitatea dreptului lor natura], nu se vede pe sine, nu are nici perspectiva şi nici lumina prin şi din care să se poată vedea. Lumina vine de dincolo de fiinţă, produce ochi prin care aceasta să se poată privi şi să ştie că ea însăşi e cea care s-a învrednicit de vizibilitate. Fără transcendenţa luminii fiinţa n-ar intra în vizibilitate; totuşi, lumina nu e cea *care* se vede cât cea *prin care* se vede şi, poate, cea care vede folosind harismele ochilor.

Faţa este oarbă, aşa cum fiinţa fiinţării este oarbă. Desigur, se poate fiinţa fără vedere, fiinţa nu poate fi ameninţată şi nici uitată, căci însuşi actul uitării înseamnă manifestare a fiinţei acestui act. Dar nu se poate vedea fără vedere, chiar dacă există vizibilitate, nu există vizualitate. Ochiul deschide fiinţa către sine prin ceea ce nu-i aparţine, prin ceva care vine de dincolo, de sus, de la un părinte hipercelest şi nu-şi are originea aici în căldura păcătoasă a trupului. Trupul poate zămisli, poate naşte, dar nu poate da lumină. însă o poate primi graţie ochilor, organe în trup ale transcendenţei luminii pentru ca trupul să se vadă pe sine şi să se facă văzut luminii hiperfiinţiale prin care a devenit vizibil şi vizual.

Pielea feţei menajează exhibiţionismul transcendenţei, opăceşte puhoiul de violenţă ce s-ar declanşa dacă lumina ar vrea să-şi facă loc în fiinţare (dacă bastardul ar vrea să se vadă întronat), reduce economic pretenţiile acelei transcendenţe la minimalitatea privirii; fantele ochilor sunt, prin clipitul pleoapelor, tic-tacul ce măsoară ordinea în fiinţă a vizualităţii, chiar dacă întregul fiinţării s-a luminat (bastardul acceptă să rămână umil şi neştiut până la moarte, chiar dacă întreaga ordine vizibilă e în mâinile lui). Lumina nu luminează fiinţei decât atât cât să se poată vedea pe sine nu să vadă hiperfiinţa de unde lumina purcede. Ochiul nu e făcut să vadă lumina cât să dea trupului ocazia să se vadă pe sine facându-1 expus luminii. Faţa poartă ochii nu spre a-i face vizibili, ci spre a lăsa vizualitatea să lumineze întunecimea naturii. Bastardul deschide ochilor părintelui vizibilitatea unei lumi căreia nu-i aparţine, dar pe care o poate căuta acum cu privirea, de vreme ce dragostea îl îndeamnă să-şi cerceteze fiul rătăcit în ilegitimitate. Faţa nu este încă un celălalt, dar ochii, prin care se produce o inversiune a sensului relaţional, strălucesc deja din celălalt; ochii nu sunt asemeni pielii de pe faţă, animalul dezarmat pe care l-am văzut deja şi l-am vânat. Ochii sunt vânătorul care m-a zărit pe mine mai înainte să iau aminte şi m-a săgetat, m-a ţintit. Sunt rănit, afectat dintotdeauna de un

ochi care m-a privit: al părintelui care m-a văzut mai înainte ca eu să-l pot vedea, al celuilalt, al aproapelui şi, în cele din urmă, de ochiul transcendentului ce a pus lumina peste mine facându-mă vizibil.

Faţa mă priveşte din adâncimea luminoasă a transcendenţei ochilor. Dar faţa îmi şi vorbeşte, mi se face vizibilă pe dinăuntru: ceea ce nu poate fi arătat ochilor se încearcă a fi convertit în verb. Verbalitatea continuă să dezvăluie, ca exces asupra invizibilităţii luminii feţei; pielea care ţese materialitatea lumii ce permite tăietura fantei ochilor devine lumină în *„haosul nocturn”* al elementului şi cuvânt mijit dintre tăcerile materiei brute ca pentru a-şi clama damnarea. Buzelor deschise le scapă suflul transcendentului hiperfiinţial. Fiinţa nu vorbeşte, ea pur şi simplu fiinţează. în vreme ce peticul inocent al obrazului e învăluit de tăcere, cineva din străfunduri se lasă murmurat, se afirmă, dar nu în special pentru a se face înţeles, ci doar pentru a se face auzit ca unul ce nu e aici, ca unul ce parvine de dincolo de tăcerea faţă de care fiinţa nu are nici o putere. Nu mi se anunţă o fiinţă, cât un dincolo de fiinţă, o persoană. Misterul persoanei, prin care lumina privirii şi verbalitatea cuvântului se arată este mai grav decât acela al fiinţei - obscuritate mută satisfăcută în mediocritatea privilegiului

fiinţării. Faţa nu luminează o fiinţă, ci o persoană[202], o libertate asemeni celei de care eu beneficiez atunci când deschid ochii şi privesc sau când încep să vorbesc, identicului celui străin. Prezenţa celuilalt nu este doar ocazia ca mie să-mi fie posibil un act de experienţă a alterităţii; prezenţa celuilalt este raţiunea care mă afirmă în aceea că mă vizează în directeţea privirii îndreptate către mine. Eu nu pot să văd dinăuntru ochiului care mă vede şi deci nu mă pot afirma din exterioritatea transcendenţei care, privindu-mă cu gest exclusiv, mă afirmă. Nu circularitatea conştiinţei interioare care mă afirmă este unica raţiune a fiinţării mele; eu sunt pentru că sunt privit, sunt ţintuit în fiinţă de lumina transcendenţei fixată în mine ca un piron. Privirea celuilalt mă luminează mie însumi, mărturiseşte că n-am murit, mă pune în relaţie cu vizibilitatea mea; privirea lui vine către mine ca dintr-o sursă transcendentă căreia el îi este ochiul iar eu, faţa, el, organul vederii, iar eu, obiectul ce se vede. Totuşi transcendenţa celuilalt nu vine de dincolo de el, ci este chiar el, *ecceitatea* lui ce mă poate indica şi faţă de care nu sunt la adăpost. Văzut de celălalt îmi devin mie vizibil, anume nu ca lumină autoreflectată a cosubstanţialităţii oglinzii cu obiectul reflectat, ci ca lumină primă ce mă priveşte punându-mă într-o strălucire în care eu nu mă pot privi. Abia văzut de celălalt eu devin un altul, adică identic.

Faţă-către-faţă

Infinitul, transcendenţa, alteritatea, *urma, Illeitatea, afectarea,* vulnerabilitatea sunt conceptele fără de care filosofia etică a lui Levinas ar fi reductibilă la un fond de sapientă folclorică, la un set de truisme - lucru frapant în cazul multor scriitori de tratate. Semnificaţiile proprii, prin care se singularizează autorul în discuţie, contribuie la fondarea unui tip de umanism în care pluralitatea e obligatorie, în care conceptul de infinit nu are sens fizic, nu revine unei fiinţe divine, nu este un *a priori* ideal, ci atributul exteriorităţii advenită în afectare prin trasarea pre-originară de urme; infinitul şi transcendenţa sunt atribute ale ipseităţii celuilalt. Relaţia cu celălalt pune în temă aceste atribute. *Faţă-*

către-faţă ar fi recunoaşterea responsabilă a transcendenţei[203] Celuilalt, care îl face intangibil, a infinităţii lui, care îl face ireprezentabil. Nu vom risca aici o arheologie a relaţiei *faţă-către-faţă*'pentni că Levinas rareori îşi divulgă sursele şi, pe de altă parte, nu intenţionăm să vedem cine cui îi este îndatorat. Există o zeloasă categorie de specialişti a căror încântare se iscă în abilitatea de a revela influenţe, filiaţii, datorii, de a coase şi descoase firele ce leagă diverşi gânditori. Neavând astfel de abilităţi de arhivar şi cu un miros prea puţin dezvoltat pentru a prinde urma fiecărui pas făcut pe teritoriul marcat de altcineva, ne-am resemnat la un demers analitic, pe alocurea marcat de discrete opinii proprii. Numai acolo unde autorul face trimiteri punctuale am reţinut, din fidelitate, trimiterile lui. Dincolo de asta, am căutat să evităm orice insinuări. Relaţia sus-numită nu e pentru prima dată pusă în discuţie, în filozofie, de către Levinas. Explicit, ea a fost teoretizată încă de Feuerbach, de nemeritat de puţin cunoscutul Ferdinand Ebner, de Martin Buber şi Gabriel Marcel, la care Levinas face apel direct. Dar există o întreagă tradiţie de gândire filosofică şi religioasă, patristica, unde *faţă-către-faţă* e relaţia paradigmatică. Desigur, Levinas nu intră niciodată în domeniul patristicii. Eventual foloseşte tiparul mental consacrat de tradiţia talmudică, pe care, cum se ştie, a interpretat-o de-a lungul întregii lui cariere teoretice. Aproape sigur că intuiţia originară a imensei relevanţe pe care o are faţa în destinul intersubiectiv parvine pe fondul studiului tradiţiei religioase iudaice. Nu e un secret nici faptul că a căutat un mod de a fi filosofic al iudaismului, alternativ grecismului care domină întreaga cultură europeană. O parte dintre conceptele pe care le introduce, obsesia pentru celălalt, relaţia de responsabilitate etc. sunt prelucrări pe un fond religios iudaic. Nu înseamnă că numai pe acest fond ele pot fi gândite, ci doar că asta a fost experienţa lui Levinas. Nu e indiferentă nici trauma istorică pe care a suferit-o direct şi prin consecinţele analizate retrospectiv, holocaustul - care a revelat avatarii monstruoşi ai unor tipuri de filosofare, uşurinţa de a trece de la ideaţie la crimă. Violenţa e consecinţa practică a unor filosofii. Or, a trăi în lume s-a dovedit dintr-o dată un ideal ameninţat, atâta vreme cât celălalt este ameninţat şi tu însuţi poţi fi oricând victimă violenţei. Pentru a avea un sens trebuie mai întâi să trăieşti. Holocaustul, ca orice alt tip de genocid, este un război împotriva vieţii şi a sensului, ameninţare a fiinţei şi a transcendenţei, apoteoză fulminantă a nonsensului şi a morţii. A devenit limpede că e inutilă retorica filosofică ce evită să ţină seamă de ororile istoriei - în fond, consecinţe ale unor modele teoretice; gândirea trebuie să salveze fiinţa în istorie, să fundamenteze nu utopii, nu cetăţi ideale, ci criterii pentru o etică a supravieţuirii împreună cu toate diferenţele şi contradicţiile recurente. De aceea, metafizica trebuie să devină o etică, de aceea retorica,

politica şi demagogia - tipuri de gândire sofistică - trebuie să lase loc dialogului - întâmpinare a celuilalt *faţă-către-faţă.* Problema suplimentară este nu de a putea justifica temeiurile unei astfel de relaţii, ci de a o face să funcţioneze fără a o impune ca imperativ obligatoriu, prin persuasiune, şantaj sau violenţă teoretică, să funcţioneze oarecum cu spontaneitatea proceselor fiziologice. După sistemul lui Levinas, responsabilitatea pentru celălalt ar trebui să fie la fel de naturală ca pulsul şi respiraţia. Altfel, impunerea ei devine ideologie, chiar dacă are prudenţa de a se numi etică - nu există sistem etic care să nu performeze o ideologie. Dar probabil că meritul gândirii este tocmai acela de a fi izbutit să clădească o istorie în răspăr cu înclinaţiile spontane ale naturii umane - una în care omorul, furtul, violul, în ciuda naturalităţii instinctelor care le suscită, să nu fie practicate sau, atunci când se întâmplă, ele să fie cauze de pedeapsă şi căinţă. Imperfecţiunea naturii umane, chiar dacă poate fi o justificare, nu este totuşi o scuză. Onoarea de a fi fost responsabil îţi dă dreptul la căinţă, este avansul destul pentru demnitatea pedepsei.

Este suficientă conştiinţa mortitudinii, afectare pre-originară şi deja non-indiferenţă, pentru ca relaţia *faţă-către-faţâ* să capete calificarea culpabilităţii. Faţa celuilalt, în rectitudinea neocrotită de nici o garanţie a privirii, manifestă vulnerabilitatea, slăbiciunea, faptul de-a fi mereu ameninţat cu expatrierea din fiinţă, infantilismul de-a nu fi stăpânul a ceea ce devii. Slăbiciunea frapantă a feţei exprimă fără intenţii patetice iminenţa executării unei condamnări deja semnate, *„expunerea fără apărare la însingurarea misterioasă a morţii”*[163], situaţie critică ce transformă indiferenţa în complicitate, ce suspectează inocenţa intenţiilor de ineficienţă dinaintea riscurilor oculte ale violenţei. Responsabilitatea se oferă drept cadru dogmatic salubrizat în care uzurparea şi crima să nu poată fi riscate. Ce-i drept, putem găsi fragmente în care Levinas nu e consecvent în teza pre-originarităţii

inasumabile a responsabilităţii. Uneori aceasta pare să se *„degaje"*[204] [205] din teama pentru celălalt, să fie agravată de grija pentru el, de solidaritatea neputincioasă sub ameninţarea morţii. Probabil că poziţia

cea mai corectă ar fi acceptarea *abandonului*[206] în pre-originaritatea

responsabilităţii, făcută[207] [208] în mod expresiv manifestă, sub fraparea feţei celuilalt. Temporalitatea în care se decide responsabilitatea este acea dia-cronie a subzistenţei psihismului fără, încă, intrarea în operă a eului, timp unde nici libertatea, nici vina nu sunt încă asumabile şi de aceea numit „originar" doar ca formulă retorică, pentru că în fapt e vorba de un „imemorial". A fi responsabil înseamnă respectarea, îndeplinirea unui ordin mai înainte ca rostirea lui să fie auzită, mai înainte ca înţelegerea lui să fie posibilă şi, de aceea, emfază a pacienţei[187] eului iar nu iniţiativă ori respect al unui imperativ la care să fi aderat. A fi în faţa celuilalt presupune deja respectul unui angajament neluat - precis numit ca *„heteronomie a supunerii etice"™[6].*

A fi responsabil nu este act, nu ţine de intenţie şi nu se finalizează ca proiect al eului calificat teleologic, nu ţine de structura de reprezentare şi nici de atitudine, pentru că manifestarea responsabilităţii - nu se poate spune începutul - se situează în dia-cronia heterotemporalităţii. Trebuie încă o dată accentuată deosebirea esenţială a dia-croniei de anamneză ca şi de retenţie. Trecutul dia-croniei în care s-a prelevat responsabilitatea este imemorabil, anterioritate - deşi nu e indicat să introducem dimensionarea prin raport de succesiune - faţă de originea eului coincidentă debutului temporalităţii, istoricităţii lui. Trecutul dia-cronic nu se identifică prin indicarea retrospectivă a unui fost moment de prezenţă, nici nu-şi exhibă dreptul de a fi manifestat lumina fiinţei. Responsabilitatea dia-cronă parvine de dincolo de fiinţă, o dată admis izomorfismul fiinţă-timp, este semnificată ca principiu relaţional *an-arhic™[9],* ca trecut exclus posibilităţii reprezentării retenţionale, *„ce îşi ia întregul său sens din imperativul care, sub chipul feţei celuilalt, comandă eul", „un trecut imemorial, desemnat fără să fi fost prezent vreodată, desemnat pornind de la responsabilitatea pentru altul şi unde obedienţa este modul specific al ascultării poruncii."™[0]* Relaţia cu acel trecut nu poate fi amintire pentru că pur şi simplu nu e vorba de ceva care să fi fost uitat şi pentru că, în general, e imposibil de amintit ceva ce nu are nici origine, nici nu poate fi înscris în istoricitatea conştiinţei. Imperativul responsabilităţii capătă înţeles în temporalitatea dia-croniei căreia iniţiativa subiectului nu i se poate sustrage, constituită fiind astfel drept preluare a ceea ce nu s-a asumat, găsire a autorităţii chipului celuilalt ce comandă dintr-un timp în care nu a putut fi căutată. Dia-cronia responsabilităţii marchează nu numai trecutul eului, dar şi viitorul. Transcendenţa chipului celuilalt în relaţie cu care se deschide dimensiunea temporalităţii e marcată, în dia-cronie, de un viitor intangibil, epifania chipului fiind proximitatea acestuia în raport cu care responsabilitatea rămâne exigenţă absolută.

Celălalt se revelează în dimensiunea *înălţimii.* Deşi atributul e

propriu gândirii religioase, Levinas îl acordă alterităţii umane,

accentuează disimetria manifestă în relaţia [209] [210] [211] etică a eului cu celălalt care capătă de la început magistralitate sau, cum vom spune mai târziu, *Altessitate*. Nu se poate neglija totuşi un joc de transfer dinspre divin înspre uman; dislocând conceptul divinităţii şi înlocuindu-

1[212] cu acela de altul, Levinas prezervă şi lasă în seama acestuia ceea ce altădată se atribuia lui Dumnezeu - şi în unele fragmente încă se mai face. Metafizica alterităţii practicată de Levinas satisface suficient condiţiile pentru o teologie implicită a umanului - în care esenţiale nu sunt fuziunea divino-umană şi participaţia, ci separarea şi discursul, nu accesibilitatea în cunoaşterea reciprocă, ci intangibilul şi transcendenţa celuilalt. Cu un termen care poate induce uşor o proastă înţelegere, ipostaza separaţiei ce permite instaurarea alterităţii în relaţie este

numită ateism.[213] Separaţia permite celuilalt să fiinţeze într-o ipseitate întunecată în afara oricărui orizont de obiectivare, de unde nu poate fi smuls, dar de unde poate ieşi singur prin limbaj când încă faţa lui rămâne ascunsă convertind transcendenţa în expresivitate. Ateismul condiţionează relaţia veritabilă cu celălalt, chiar, afirmaţie şocantă la

prima vedere, dacă celălalt e Dumnezeu.[214] Abia fiinţa atee are autonomia unei interiorităţi care o face ireductibilă şi în temeiul căreia poate vorbi, se poate adresa unui celălalt pe care nu-1 poate include. Modelul levinasian al separaţiei, care urmează o evidentă linie talmudică, este extrem opus modelului participativ a cărui apoteoză este *unio mystica.* Celălalt nu poate fi cunoscut, relaţia cu el este veritabilă abia dacă diferenţa creşte şi distanţa nu se anulează. Faţa celuilalt presupune separaţie, fuziunea cu el ar anula relaţia *faţă-către-*

faţă, cunoaşterea conceptuală[215] a lui i-ar desfiinţa alteritatea. Respectul transcendenţei celuilalt îndepărtează subiectul, în calitatea de interlocutor, de preocuparea pentru tematizare şi comprehensiune, în care interlocutorul ar fi redus la tăcere, devenind concept şi proiecţie de sens. Numai atunci când interlocutorul poate să mă dezmintă prin discurs el este un Altul, limbajul lui nu este substituit de un exerciţiu al anamnezei - căci celălalt este dincolo de uitare şi rememorare, nu-l poţi uita pentru că nu-l poţi deţine, nu-ţi poţi reaminti de el pentru că nu l-ai uitat. Celălalt este exterioritate care asaltează memoria şi obligă cuvântul să interpeleze - a spune ceva ce nu ştii, a rosti pentru a primi răspuns. A interpela, adică a solicita revelaţia celuilalt care este de nerostit, a crea un mediu unde să poată debuta responsabilitatea - punere în cauză a infinităţii celuilalt care aderă direct la relaţia *față-către-față.* Acest mod de a se prezenta celuilalt drept chip care vorbeşte înlocuieşte schema subiect-obiect, unde un celălalt nu există cu sens veritabil rămânând pasivitate redusă la intelectiv. Obiectul nu are chip, nu stăruie în separaţie, nu se opune asimilării şi nu vorbeşte. Gândirea dispune de obiect. Interlocutorul însă se poate refuza, se poate ascunde, poate disimula, poate tăcea ori poate vorbi; el este o altă intenţie şi o altă libertate, una a cărei operă de recunoaştere înseamnă instaurarea dreptăţii, implicarea în relaţie a lui Dumnezeu ca faptul de a fi făcut

dreptate[216] celuilalt. Transcendenţa celuilalt înseamnă că el nu poate fi epuizat în comprehensiune, că el nu este obiectul interpretării mele, ci adversarul care mă priveşte în faţă, o libertate ce îmi refuză cunoaşterea, infinitatea ce scapă conceptului. Faţa celuilalt nu se arată în lumina fiinţei pe al cărei fond ar fi posibilă dezvăluirea. Levinas atribuie feţei sensul interiorităţii invizibile în care stăruie unicitatea celuilalt; vederea feţei nu mai înseamnă atunci analiza strălucirii luminii pe un obraz, ci recunoaşterea *înălţimii* intangibile a interiorităţii lui, adică facerea dreptăţii. *Faţă-către-faţă,* adică relaţie între două interiorităţi autonome care nu se pot epuiza în simpla vedere şi care, pentru a deveni act, trebuie să-şi vorbească. Cunoaşterea celuilalt, care nu se realizează pozitiv, al cărei principiu însuşi este demolat atâta vreme cât se respectă transcendenţa alterităţii, devine disponibilitate a responsabilităţii - răspuns care nu e suficient niciodată atâta vreme cât întrebarea reprezentată de celălalt nu-şi epuizează misterul.

Ceea ce a fost numit Dumnezeu nu se prezintă ca un altul excepţional a cărui singularitate să cutremure prin numinozitate; Dumnezeu se revelează în medierea alterităţii, e cunoscut în chipul celuilalt şi e realizat în dreptatea făcută lui. Divinul nu are ipostază umană, nu se întrupează în celălalt. Aici Levinas se opune unei întregi tradiţii creştine; Dumnezeu se arată tocmai în invizibilul feţei celuilalt unde stăruie dezîntrupat, dar poate vorbi. Fără voia lui şi contrar imperativului consecvenţei, Levinas introduce aici un terţ care alterează integritatea personală a alterităţii. Dumnezeu, la care nu putea renunţa din nevoi etice, nu se identifică fondului neutru al fiinţei heideggeriene, însă parvine ca set de atribute cu care e învestit celălalt. Nu trebuie

confundate lucrurile, celălalt[217] nu este un Dumnezeu pentru mine, însă o veritabilă relaţie *faţă-către-faţă* cu el mi-1 revelează pe Dumnezeu ca şi calitate a relaţiei. Cu această mişcare, Levinas produce o confuzie între sensul *celuilalt* personal ca majestate şi sensul *majestăţii divine.* Hipertrofia celuilalt în zelul responsabilităţii pentru el îl învesteşte cu prestigiul divinităţii, urmând de aici ca Dumnezeu să nu-şi mai găsească sens în afara relaţiei sociale. Aşa cum sensul metafizicii revine la relaţia etică, teologia îl pierde pe Dumnezeu ca alteritate pentru a modela alteritatea ca divinitate. Ceea ce face Levinas este o operaţiune de proiecţie transcendentă a alterităţii. Nu este nici spontană şi nici necondiţionată receptarea celuilalt ca divinitate (categorie suspendată într-o disponibilitate strict teoretică ce deja implică o prelectură în relaţia cu celălalt), sau sub atribute preluate din sensul divinităţii. Celălalt, care nu e opera reprezentării, nu capătă definiţie şi nici sens teoretic. *Trasnscendenţa, majestatea, înălţimea, infinitatea* sunt deja moduri de realizare sub sensul unor categorii teoretice ale celuilalt, care îşi pierde astfel necondiţionarea ipseităţii pure, el este afectat de proiectul meu etic. Eu îi realizez transcendenţa care se decide vizavi de mine, eu îi recunosc *înălţimea* şi *majestatea* - acestea nu sunt forme ale ipseităţii lui. Eu *corelez* înălţimea alterităţii lui cu cea divină, majestatea lui cu cea divină, eu *decid* că recunoaşterea autonomiei lui îmi permite să realizez sensul divinităţii ca dreptate. Deja în conştiinţa mea se întâlneşte alteritatea celuilalt uman şi ideea divinităţii ca unele cu care operez pentru a propune un sens etic divinului sau unul metafizic umanului. Numai pentru că are prejudecata unor categorii ale divinităţii, Levinas poate să atribuie celuilalt sensul divinităţii - ceea ce, oricum ar fi luat, este un joc speculativ pentru care se poate opta sau care poate fi refuzat. *Transferul de sens* poate apărea ca şi o formă de persuasiune sofistică. Pentru cine nu a admis generalitatea categoriilor divine, transferul atributelor acestora asupra celuilalt uman pare un act fără miză; dacă divinul nu a fost în prealabil asumat, divinitatea celuilalt devine de neînchipuit. Iar dacă sensul divinului a fost decis în abstracţie, dincoace de preocuparea pentru uman, atunci a folosi aceleaşi sensuri pentru celălaltul uman devine o confuzie deliberată. Din punct de vedere teoretic, a-l învesti pe celălalt cu divinitate sau a spune că divinul se revelează numai în relaţie cu celălalt, este un foarte eficace mijloc persuasiv, un bun criteriu pentru a asimila sistemul etic ce susţine atare idee, pentru că se ştie disponibilitatea metafizică a conştiinţei de a credita ceea ce a căpătat învestitura supremaţiei. Dar, pe de altă parte, această idee poate fi folosită şi ca semnal de alarmă, ca formă de şantaj etic, vrând să spună: Atenţie, celălalt e mult mai important pentru că prin relaţia cu el se arată Dumnezeu; trebuie să fim responsabili de el ca de Cel Suprem. Ideologia devine aici dogmă, reţetă

obligatorie pentru salvarea celuilalt.

Transcendenţa aliată umilului

Cu prilejul unei conferinţe despre teandrie, Levinas îşi enunţă interpretarea la ceea ce ar fi misterul cel mai adânc al unei credinţe la care el nu a aderat în chip formal, creştinismul, dar ale cărei revelaţii dau de gândit, indiferent de apartenenţa sau nonapartenenţa la grupul religios ce le propovăduieşte. Cum se poate răspunde la problema dumnezeului-om atunci când nu eşti creştin? Vom vedea în cele ce urmează. De la bun început trebuie asumate două teze drept cadru de analiză: *i)* Dumnezeu îşi riscă transcendenţa coborând la nivelul umilităţii umane; *ii)* suferă pentru ceilalţi. Dacă, măcar experimental, acestea ar fi creditate, ce mesaj aduc ele lumii în cauză? Cadrul alterităţii orizontale a celeilalte persoane se cere serios amendat prin intervenţia anume a ex-cepţiei. Omul-Dumnezeu constituie o alteritate survenită în orizontul socialităţii pentru a descrie o mişcare pe verticală, una ce nu poate fi intenţionată de simplul subiect, dar nici contestată, un regim de ordine a ex-cepţiei, şi asta, prin sine, pedagogică. Ex-cepţia spune ceva prin simpla ei prezenţă, predica ei e însăşi nemijlocirea în care se afirmă conţinutul survenţiei. Lecţia nu poate rămâne fără ecou decât într-o lume oarbă sau una ce şi-a prezervat mediocritatea în orgoliul de-a şti să descalifice însăşi ideea ex-cepţiei. Dez-ordinea anunţată de apariţia omului-Dumnezeu, atâta vreme cât se arată în ordinea umanului pur, îi consideră atât demnitatea cât şi capacitatea de-a dobândi, o dată cu ex-cepţia, o complexitate mai largă, o lumină

mai strălucitoare. Ex-cepţia creează o formă nouă de

contemporaneitate[218] [219] în însăşi dia-cronia prezenţei istorice pe care o dizlocă, contemporaneitate miraculoasă cu cel fără de timp.

Epifania teandrică forţează reprezentarea să-şi asume ceea ce nu-şi poate reprezenta; procesul noetic parazitează steril către o noemă pe care n-o ştie configura, căci nu mai e vorba de conţinutul unui concept, de o idee sau alta, ci de o nouă ordine în persoana alterităţii, excedată de transcendenţa oferită relaţiei prin impunerea unui regim al ex-cepţiei. Proximitatea epifaniei operează asupra reprezentantului în contra intenţiei şi *ă rebours* cu puterea de reprezentare. Lezarea imanenţei nu se produce ca gratuitate, alteritatea copleşeşte oferind sub aura transcendenţei mai mult decât o altă subiectivitate, supunând eul, arestat, unei *duble priviri,* a celuilalt om, dar totodată şi a lui Dumnezeu - cel ce vede acolo unde, eu nu pot decât să privesc, cel ce ştie ceea ce eu nu pot decât să reflectez. Non-reprezentabilul nu este un simplu obiect apofantic, este un *actor* ce se etalează, nevăzut pentru că e inadecvabil vreunei forme, şi care *priveşte.* Prezenţa lui este act, facere, dinamică, pedagogie, dincolo de modurile în care poate fi întâmpinat, înţeles, recunoscut, operează chiar această supra-ordine a ex-cepţiei, *„străpunge imanenţa fără a i se supune. "*[195] Dez-ordinea pe care ex-cepţia trebuie să şi-o încredinţeze scuzei are cauţiunea cauzei morale; transcendentul deranjează lumea aplicând stigmatele binelui mai mare decât simpla abilitate inginerească de a menţine o ordine relativă, ca stigmate dureroase totuşi în primă fază, aşa cum orbitoare este lumina solară pentru omul ieşit din peştera lui Platon. Violenţa

binelui mai mare nu amanetează altă promisiune decât alianţa[220] cu umilitatea pe care-o străpunge, grăbindu-se să asigure că totuşi nu va locui aici; lumina luminează întunericul fără a se face ea întuneric, dezordinea ei impusă ca rană deschisă în ordinea imanenţei de sângele ce se varsă din transcendenţă. Alianţa oferită în surpriza absenţei promisiunii califică sensul etic al transcendenţei cu atât mai mult, cu cât cel menit să beneficieze de ea n-a cumulat merite şi nu a fost ales dintre alţii, excluşi, cu cât el este învins în iminenţa morţii, este sărac în viaţa pe care nu şi-o poate deţine, este umil în incapacitatea de-a se arăta în chipul frumuseţii lui originare, şi asta devine mai dramatic acum când o lumină mai înaltă decât propria putinţă de-a se simţi vinovat străluceşte

asupra lui denudându-1, lumină ambiguă[221] a divinului care, pe măsură ce străluceşte, face umanul să-şi apară şi mai întunecat. Măreţia umilindu-se în faţa umilului pentru a-l face pe acesta să se vadă deasupra a ceea ce este în sine, umilinţa divină împingând umanul în cerul unei demnităţi la care nu cuteza să aspire, înţelepciunea celui *Prea-înalt* de a se face mai mic decât cel mai mic între mici, conversia la măreţie a nevolnicului prin înrobirea deliberată la picioarele lui, transa catabasică a transcendentului, *unio mystica* invertită a infinitului cu nimicnicia umană, iată logica întrupării.

Alianţa divinului cu umanul vizează manifestarea unui exces de deferenţă faţă de cei damnaţi - văduva, orfanul, străinul -, cei *„excluşi din lume".* Totuşi, alianţa nu înseamnă aderarea trenscendentului la condiţiile mundaneităţii, venirea în timpul lumii. Diacronia imemorialului nu e afectată în contemporaneizarea cu umilitatea istorică. Survenirea în lume deschide către dimensiunea lui *dincolo,* creează condiţiile unui comerţ spiritual cu transcendenţa, a cărei proximitate nu-i afectează radicala diferenţă. Jocul venirii în lume, prin care nu riscă conversia, este în fapt *„retragerea circumscrisă intr-o*

înaintare"[222] a transcendentului, joc al dia-croniei ce pune în faţa umanului un contemporan ce n-a fost niciodată prezent şi n-ar putea fi

indicat într-o ecceitate, enigma şi echivocul umilităţii celui ce nu[223] poate fi prezent. Medierea pe care Levinas o preferă în relaţia cu transcendentul divin este nu un Mesia, cât pluralitatea chipurilor alterităţii; omul-Dumnezeu este, prin urma ce-o poartă chipul celuilalt, oricare dintre ceilalţi, în măsura în care eu trebuie să fiu convins că acea urmă e reală şi că trebuie să-l depistez acolo pe Dumnezeu. Altfel spus, ex-cepţiei reprezentate de un singur Mesia care să constituie axialitatea absolută în relaţia omului cu divinul preferă pluralitatea mesianică a alterităţii, ideea care se descalifică prin sine întrucât anulează însăşi unicitatea ireductibilă, ingeneralizabilă a omului-Dumnezeu. Opţiunea lui Levinas suferă de oarecare populism în zelul ei de a flata simţul comun, insinuându-i prin supracalificare funcţie de mediator - ceea ce va constitui teza mesianităţii eului. Dacă celălalt trebuie să fie chipul dincolo de care stă Dumnezeu, prin asta oare nu este uitat el ca unicitate personală, nu este anihilat ca sine unic pentru a se vedea delegatul unei generalităţi divine? Cred că da şi, dacă e aşa, se întâmplă ca subiectul levinasian să sufere aceeaşi neutralizare pe care o suferea subiectul heideggerian, fiindul unei fiinţe, se vede exploatat pentru a se revela prin el ceea ce nu este el. Vrând să salveze transcendenţa alterităţii, Levinas compromite idealul mesianic şi, în acelaşi timp, neutralizează singularitatea subiecţilor dându-le rol de epifanie a divinului. Dacă Dumnezeu trebuie văzut dincolo de chipul subiectului, atunci subiectul nu e decât masca ignară de care se poate scăpa o dată produsă revelaţia. Modelul creştin al mesianismului înnobilează subiectul prin chiar libertatea absolută de a-l lăsa să fie altul decât oricine, altul decât un mediator, altul decât un mesia. Pentru că Dumnezeu este unic, pentru că Mesia este unic, oamenii pot şi ei să fie unici ca persoane, netrebuind să se facă epifaniile alterităţii divinului sau mesianicului. Demnitatea omului în creştinism se vede în
chiar umilitatea nonepifanică a oricărui individ, în misterul de a fi de neînlocuit în nimicnicie, de-a fi nu gen, nu specie, nu imagine ori simbol, de a fi individ, chiar dacă, în virtutea misterului creaţiei, nu poate să nu fie teofor. Chipul celuilalt nu este neapărat venirea în proximitate a divinului mediat, cât poate revelaţia distanţei absolute ce separă umanul de divin, şi-n această distanţă poate creşte măreţia, absoluitatea, plenitudinea apofatică. Levinas e prea zelos în a intra în graţiile celuilalt, astfel încât democratizează misterul transcendenţei de dragul de-a-1 oferi, fără discriminare, tuturor. E adevărat că fiecare chip ascunde transcendenţa, dar nu trebuie să se pună prin asta în joc transcendenţa unui singular al divinului. însăşi diferenţa individualului este o revelaţie în sine a transcendenţei, de-neînlocuitul şi irepetabilul atributului personal. Abia lăsând transcendenţa divină într-o libertate neangajată de prezenţa chipului uman i se recunoaşte graţioasa

necondiţionare şi, astfel, omului i se poate restitui transcendenţa pur personală. Levinas aserveşte transcendenţa persoanei transcendenţei divinului, unicitatea alterităţii sublimându-se în unitatea Altului-ca-Dumnezeu ce advine mediat.

Levinas nu receptează sensul dogmatic al întrupării preferându-i unul fenomenologic, dar şi mai explicit, unul etic, reducând astfel misterul teandriei la relaţia eului cu Infinitul celuilalt, în care se întâlneşte urma divinului imprezentabil. Conceptul urmei *(trace)* alterează sensul profund al omului-Dumnezeu - integral om şi integral Dumnezeu, coincidenţă în persoană a identităţii şi diferenţei fără

confuzie şi anihilare reciprocă urma[224] este doar proximitatatea mediată de chipul celuilalt a lui Dumnezeu iar nu prezenţa imediată, personală, în sânge şi oase, a lui Dumnezeu. Probabil că acest adevăr dogmatic nu e pe placul ideologiei fundamental iudaice în care se înscrie opera levinasiană şi la care e tentat să reducă toate celelalte mesaje etico-religioase. Dar problema unui adevăr dogmatic, cum este teandria, nu-şi află soluţiile în subtilitatea interpretărilor cu cât mai subtile, cu atât mai înşelătoare. Simplitatea unei dogme cere să se creadă că ceea ce se spune este exact ceea ce se spune, adică dacă Dumnezeu s-a întrupat în acel om, el cu adevărat s-a făcut acel om, cu faţa lui, cu privirea lui, cu sărăcia şi neputinţele lui, chiar dacă acest adevăr sfidează bunul-simţ, hotărât să-i rezerve lui Dumnezeu doar înălţimea infailibilă a transcendenţei. Nu are nimic interesant în ea repetiţia fervent ă a transcendenţei divine. De ce n-ar fi mai minunat şi mai profund ca Dumnezeul transcendent să stea în faţa mea într-un chip omenesc şi de acolo să mă privească, să mă lumineze, cu riscul de-a fi umilit şi martirizat? Faptul că Levinas preferă o altă interpretare nu-i garantează nicidecum că fineţea interpretării nu l-a abătut grav de la esenţa adevărului. Poate că ar trebui să ne eliberăm de nietzscheana convingere că lucrurile sunt aşa cum se interpretează, că adevărul e construit în perspectiva ce i se oferă. Entuziasmul interpretărilor poate fi mijlocul unor ironice rătăciri de la chiar adevărul pe care tind să-l legitimeze, în speţă când acel adevăr nu e un concept, ci o persoană ce trebuie văzută iar nu înţeleasă. Levinas cade şi el în erezia modernismului european care converteşte conţinutul adevărului la interioritatea înţelegerii. Un adevăr religios cum e enunţul înomenirii divinului trebuie văzut, adică acceptat ca exterioritate numinoasă; ochii deschişi vederii condiţionează aici buna funcţionare a comprehensiunii. Suspiciunea programatică a iudaismului faţă de adevărul vizibilului împiedică revelarea unui adevăr întrupat, a unei epifanii luminoase manifeste ca faţă umană. A vedea adevărul, a-1 vedea pe Dumnezeu este poate o teorie mai înaltă, o apropiere mai strânsă a subiectului de obiectul cunoaşterii lui decât subtilitatea generării intenţionate de spirite sprinţare. Adevărul teandriei se oferă ca emfază a obiectivităţii; dincolo de orice exerciţiu speculativ, dincolo de orgoliul comprehensiunii şi de umilinţa ignoranţei, omul-Dumnezeu poate fi văzut - în strălucirea persoanei hiperfiinţiale -, iar o dată cu asta, pot fi concediate toate paradisurile şi adevărurile alternative ale conştiinţei autodivinizatoare.

Urma[225] divinului în chipul aproapelui nu este totuşi prezenţa lui Dumnezeu în persoană; este un mod al marcării obiectului cu ceva care nu-i este propriu, dar care se pretează la epifanizare, expedientul metafizic al unicităţii lui Mesia. Riscul teoriei urmei este tocmai căderea în generalitatea reprezentării orizontale a divinului, în programarea persuasiunii să convingă că toţi ceilalţi sunt în egală măsură feţe ale lui Dumnezeu. Sub raport etic, asta constituie mobilul unei atitudini favorabile, respect, responsabilitate, sacrificiu, dar uită valenţa teologică a teandriei - a-1 vedea pe Dumnezeu ca unul şi singur, ca tocmai ex-cepţie, a vedea chipul ca atare al lui Dumnezeu, iar nu difuziile lui prin feţele celorlalţi. Creştinismul predică afilierea umanului la sensul filialităţii christice; toţi oamenii sunt fii ai Tatălui lui Christos. Dar nu este nimeni altul Unicul Fiu în afara lui. Cele două enigme trebuie acceptate deopotrivă şi fără reducţia etică a sensului teologic. Levinas trădează o profundă nostalgie a comunităţii mesianice şi beatitudinea refuzului unui Mesia singular, necomunitar, ceea ce-1 va împiedica să înţeleagă sacrificiul unic pentru toţi sau pur şi simplu îl va justifica (conjunctural) să mistifice sensul sacrificiului prin teza că

numai *eul se poate sacrifica pentru ceilalfi* - preluare[226] de către ambiţiile euforice ale eului etic al obiectivităţii gestului mesianic, refuzul gelos al eului, mândru în umilitatea lui, de-a avea alt mesia decât el însuşi, care se vede astfel imemorial responsabil pentru toţi ceilalţi. Sensul mesianismului ca actul donaţiei de sine al Eului şi, prin asta, dislocare în Fiinţă nu reprezintă decât jocul indeciziei levinasiene între o teologie pe care n-o poate accepta şi o ontologie pe care vrea s-o depăşească; preferă un mesia fenomenologic pentru că e o figură ce legitimează alibiul oricărei hiperaprecieri de sine, dând libertate eului de a se răsfăţa în spontaneitatea mândriei cu care e predispus a se autoînvesti.

Al treilea om; reacţia în lanţ a divulgării

Situarea relaţională se defineşte într-o reţea mai largă decât intimitatea dintre eu şi tu, decât directeţea privirii faţă-către-faţă, aceasta rămânând în fapt, deşi fundamentală, peninsula unde partenerii îşi caută, cu slabe şanse de reuşită, izolarea care să ocrotească lumina pudică a sincerităţii totale. Idilica izolare în doi se vede, prin însăşi structura reţelei sociale, controlată de autoritatea neutră a celorlalţi, a mulţimii care vrea să asiste, să vadă, să ia seama, să ştie despre ereticii care-şi caută în secret intimitatea. Pentru asta există doar instituţia oficializării intimităţii, pentru ca secretul să fie în sfârşit divulgat, pentru ca intimitatea să devină exhibiţionism, pentru ca cercul pudorii să se frângă sub privirile curioase şi avide ale celorlalţi. Diferenţa calitativă dintre gestul intimităţii şi gestul public face şi mai vizibilă stratificarea relaţiei cu alteritatea: de la maximumul intimităţii cu un tu, diluându-se progresiv către neutralitate sau indiferenţă. Al treilea om este cel ce ameninţă intimitatea, nepoftitul, cel ce trage cu ochiul şi cu urechea, cel ce nu-şi are locul aici, dar acum nu mai poate fi omis. Intimitatea riscă să transforme relaţia privilegiată într-o normă supraetică de la care un al treilea se vede exclus, acestuia revenindu-i doar resturile convenţionalităţii. Câtă vreme se consumă o relaţie de intimitate, apare inevitabil şi suma nenumărată a terţilor pentru care o nouă economie relaţională ar trebui gândită. Probabil că la limita dintre beatitudinea intimităţii şi sacrificarea ei în numele societăţii mai largi se decide sensul eticii. încă Buber anunţa riscurile neutralizării persoanei lui Tu atunci când unicitatea ei nemijlocită este înlocuită de raţiunile oportuniste: judecată, interes, calcul etc. Lumea ideală a lui Buber ar fi compusă doar din două persoane, Tu-ul fiind totuşi un chip polimorf, dar egal ca şi calitate a relaţiei. Acela, altul este deja figura alienată a lui Tu, persoana desuetă rezultată în urma păcatului originar al obiectivării de către eu. însă poate să existe în aceeaşi persoană, şi intimitatea şi egalitarismul etic al responsabilităţii? Adică se poate ca acelaşi grad de

investiţie relaţională să definească toate raporturile eului cu alteritatea, fără preferinţe, fără alegeri, fără excluderi şi totuşi acea investiţie să nu devină o placidă entropie a relaţiei? Cine este subiectul care are acelaşi tip de raport, maxim pozitiv, cu toţi ceilalţi, dacă excludem de aici figura lui Mesia şi figura cinicului, ambele excepţii de la regula socială. Oricum şi unul, şi celălalt se plasează prin excentrismul atitudinii lor în afara vreunei etici generale.

Levinas propune un sistem etic, unul în care să se regăsească o apreciabilă majoritate, în lipsa căreia ar fi sortit să eşueze în utopie. în

acest sistem anume trebuie găsit locul celui de-al treilea[227] om chiar o dată admis că el este agentul subversiunii intimităţii (parentalitate, filialitate, erotism, complicitate, jurământ şi încă altele, fiind forme ale intimităţii decise între doi subiecţi, uneori mai mulţi, dar oricum un număr foarte restrâns, în afara căruia se deschide câmpul alterităţii terţiare, subversive chiar prin prezenţă, fără neapărată producţie intenţională). Al treilea devine culpabil, în afara chiar a unui cadru

judiciar, prin prezenţa ce se oferă tu-ului disturbând[228] rectitudinea intimităţii, producând un ocol al atenţiei şi privirii, comiţând o leziune în sinceritate. Al treilea declanşează o scurgere de intimitate, o hemoragie a donaţiei subiective şi, cu toate astea, rămâne un altul de care eul este în chip superlativ onorat cu ocazia responsabilităţii. Intimitatea e prea personală pentru a fi relaţie etică; abia al treilea - cel ce *„asistă rănit la dialogul celor ce se iubesc"* - solicită o anume, încă indecisă, etică,

pentru că abia faţă de el *„comunitatea iubirii a greşit."*[229] El ameninţă intimitatea, dar şi vina generată de atare relaţie, cu necunoscutul intimităţii noi în care l-ar fi putut atrage pe al doilea, pe tu-ul primei intimităţi, calificându-1 implicit ca trădător. Cealaltă intimitate, alternativa pe care un al treilea e pregătit oricând să o liciteze poate fi capcana publică în care a căzut cea dintâi (spre exemplu, a mărturisi unui preot păcatul intimităţii ilegitime cu cineva devine o altă intimitate, negarantată de nimic dacă preotul ar vrea să o divulge; el poate fi chiar agentul unei puteri poliţieneşti cu intenţii de control şi represiune, al unei poliţii politice). Atunci intimitatea nu mai rămâne o complicitate secretă, şi vina şi misterul ei sunt secularizate, terţul achitându-se întotdeauna bine de sarcina de-a fi un agent de popularizare; la extremă, într-o perspectivă prezumţioasă, al treilea este toţi ceilalţi, pentru că în el începe *reacţia în lanţ a divulgării.* Ceea ce află, ceea ce vede, ceea ce ştie al treilea pot afla în principiu toţi ceilalţi. Grija pentru intimitate îşi întreţine salubritatea în permanentul tact defensiv faţă de cel de-al treilea om, care nu a apărut, dar care pândeşte de pretutindeni ca, iarăşi doar la extremă, o divinitate malefică. Pândeşte pentru a sparge secretul intimităţii, pentru a deşira firele acelei cosmogonii relaţionale care-şi gustă beatitudinea doar sub oblăduirea întunericului.

Al treilea[230] vine din afară şi pune în lumină, fixează farul asupra intimităţii, arată cu degetul acuzator, dezvăluie nuditatea sincerităţii mistificând-o, convertind-o în obscenitate. Ca duşman, ca trădător, ca cel ce dă în vileag, al treilea se face agentul răului, compromite definitiv misterul intimităţii. Şi cu toate acestea, faţă de el. eul divulgat rămâne încă întru totul responsabil şi acestei posturi nu i se poate sustrage. Abia în tensiunea ostilităţii vădite poate deveni asumată opera etică, abia de acuma eul se poate manifesta ca îndatorat cu propria viaţă morţii celuilalt, a celui pe care are toate temeiurile să-l deteste ca unul ce-a compromis intimitatea atrăgând eventual ruşinea, oprobriul şi judecata publică. Aproapele de care este infinit responsabil, maestrul şi epifania *Prea-înaltului* este şi acest al treilea om. Faţă cu el, intimitatea îşi dovedeşte provizoratul sau se vede provocată a se converti la o nouă formă, intimitatea publică, generalizată, convenţionalismul. Toleranţa socială a intimităţii devine proporţia în care societăţii i se permite să participe la opera intimităţii; cu cât ceilalţi pot vedea şi pot participa la viaţa ta intimă, cu atât poţi să faci mai mult - sexul devenit pornografie este tolerat pentru că se poate participa social, în acest fel, la savoarea prohibită a intimităţii pe care o presupune; violenţa devenită măcel, genocid este tolerată pentru că se face la vedere, e pusă în lumină, deci raţională. Terorismul e inacceptabil pentru că nu se vede, loveşte din întuneric, însă genocidul pus la cale în vederea eliminării terorismului se justifică prin spectaculozitatea la care chiar şi cei ce stau deoparte pot să participe.

Culpa devine noua intimitate o dată scoasă la lumină vina celei

dintâi. Societatea terţilor receptează oarecum obiectiv[231], fără a prevedea, fără a se proteja, efectele vinei intimităţii, care face mai mult decât simte, mai mult decât doreşte în faptul că se face în anturajul, neprotejat, al celorlalţi, în comunitate cu ei. Culpa în intimitate scapă categoriei iertării, aşa cum însăşi intimitatea scapă judecăţii, *„nu se poate accepta în mod legitim iertarea decât dacă celălalt este*

Dumnezeu sau un sfânt."[232] Rezonanţa publică prilejuită de terţi nu e, evident, decât partea cea mai mică, vizibilă, a culpei, cu atât mai gravă, cu cât partenerul intimităţii participă la ea, ca unii ce-au devenit prin iubire „o singură lume” - culpa de-a trebui acceptat că intimitatea e

vinovată faţă de terţul pe care-l exclude[233], cu societatea din care parvine cu tot. Extrema idealistă a intimităţii, împinsă la limita inocenţei, maschează un imens paradox, sugerează să-l tratăm pe aproapele nostru ca şi cum ar fi „singurul” de pe lume, mulţimea terţilor să poată fi abilitată în numele unicităţii persoanei a doua care întreţine intimitatea, situaţie ce ar agrava şi vina difuză transformând-o în culpa impardonabilă - întâlnire la extreme a culpei şi intimităţii prin transformarea celui de-al treilea om într-un intim. Cu cât mai adâncă o relaţie, cu atât mai gravă vinovăţia.

Prezenţa celui de-al treilea aduce justiţia acolo unde încă nu s-a văzut decât iubire/ intimitate, revelă o exterioritate ce nu excelează prin violenţă. Al treilea este primit, cu diferitul stânjenitor al inoportunităţii lui, în transcendenţa limbii, este lăsat să vorbească şi i se răspunde, însă fără să fi apucat să-şi formuleze interogaţia, căci i s-a răspuns în prealabilul vulnerabilităţii la neprevăzutul apariţiei lui. El este încă şi, în ciuda inoportunării pe care n-o ştie masca, o epifanie a transcendenţei;

el este încă şi, dincolo de indiscreţia cuvântului lui, un interlocutor[234]. Faţă de el, vina este cu atât mai gravă, cu cât doar lui eul îi tolerează riscul neutralizării, lui i se poate scuza insignifianţa, mai cu seamă pentru că deja s-a şi aplicat, căci el nu a fost apropiatul. Levinas riscă

patetismul asumării acestei vinovăţii[235] generale în faţa oricui e lăsat în rândul terţilor, e exclus de la intimitatea iubirii fără de care epifanie divină se dizlocă; responsabilitatea faţă de el e tentată să-şi delegitimeze esenţa invocând alibiul periferiei în care-l vede aruncat. A nu se complăcea în consideraţia că e naturală marginalitatea celui de-al treilea, iată esenţa greu de suportat a eticii; *„morala pământeană invită*

la ocolul dificil care conduce spre terţii rămaşi in afara iubirii."[236] Oricât de expirat ar părea limbajul ce vorbeşte de sacrificiu, de transfigurarea radicală a alterităţii în conformitate cu chipul transcendentului pe care-1 întrupează, dincolo de această efuziune de infantilism al aprecierii necondiţionate, al iubirii lipsite de capriciul pasiunii şi al contextului, nu s-a generat un sistem etic ale cărui şanse la conformarea cu un bine general să fie mai vrednice de luat în consideraţie. Lumea terţilor compromite şi umileşte tihna nonecumenică rezonabilă a ipseităţii, indică ipocrizia beatitudinii intimităţii într-o lume în care de pretutindeni se ivesc excluşii, străinii. Raportul cu ei nu mai este sinceritatea în interiorul căreia vinovăţia onorează, ci convenţia ce i-a destituit ca unicitate, astfel că simpla consideraţie este deja complicitate la excludere. Faţă cu ei, deciziile nu au direcţie precisă, nu izvorăsc dintr-o interioritate afectată, îi ating în virtutea unei conspiraţii a matematicii care permite întâlniri aleatorii într-o sumă suficient de mare de indivizi.

Etica înseamnă arta de a gestiona prezenţa inoportună a celui de-al

treilea[237] atunci când, în mod natural, subiectul înclină către o relaţie de intimitate. începând cu al treilea om se constituie societatea, ieşirea din paradisul intimităţii ce reclamă adoptarea unei atitudinii faţă de toţi, faţă de totalitatea subiecţilor posibili, care nu sunt nici numere, nici concepte, nici opere, ci persoane, epifanii ale transcendenţei chipului

parvenind din *înălţime.* Voinţa etică este obligatoriu una socială.[238] De ea trebuie ţinut seamă atât în intenţiile de act, cât şi în cele de refuz.

Voinţa socială[239] ameninţă să neutralizeze, să domine subiectul prin convenţie, lege, justiţie, prin drept şi datorie. Refuzul celui de-al treilea ar compromite rigoarea întregului edificiu social, totalitatea operelor în care s-au încorporat voinţe individuale de care acum se poate scăpa. Societatea nu salvează persoanele, cît mai degrabă operele acestora, preferă memoria actelor ameninţării libertăţii persoanelor - libertatea de a nu se lăsa văzute în lumina întregului. în acest sens, persoana este întotdeauna rebelă şi, pentru domesticirea ei, s-a înălţat la valoarea binelui absolut idolul statului. Cu toate că vina este vină faţă de persoana celui de-al treilea, statui, totalitatea îi neutralizează şi inocenţa de victimă, şi dreptul la iertare adjudecându-şi, măgulit de găselniţa izomorfismului binelui cu întregul, exclusivitatea deciziei ultime faţă de persoana vinovată. Silită să facă ocolul statului, întregului, dreptatea nu mai este un joc „între noi”, *„adevărata*

constrângere conservă libertatea pe care o înfrânge. "[240]

CAPITOLUL II

fizic activ în el. In acest caz, el aprezintă mai întâi în mod direct activitatea celuilalt eu în acest corp situai «acolo» şi mai apoi, în mod indirect, acţiunea lui asupra naturii fenomenale pe care o percepe, asupra aceleiaşi naturi căreia îi aparţine acest corp situat «acolo» ;i care este natura mea primordială Ea este aceeaşi natură, numai că apare în modul lui «ca şi cum m-aş afla acolo în locul celuilalt trup». ', *ibidem,* p. 159.

47 „Dacă reduc experienţa alterităţii, obţin constituirea stratului primordial al corpului celuilalt, prin intermediul prezentării sale în interiorul sferei mele primordiale; dacă o adaug, atunci obţin o aprezentare a aceluiaşi trup, aprezentare care, suprapunându-se sintetic peste şi identificându-se cu stratul prezentativ, îmi prezintă acest trup aşa cum el este dat celuilalt o dată cu celelalte moduri posibile pentru el ”, *ibidem,* p. 161.

48 „Pe acest tip de accesibilitate confirmabilă a ceea ce este inaccesibil în original se întemeiază existenţa celuilalt. Ceea ce poate fi prezentat şi justificat în original sunt eu însumi, respectiv ceea ce îmi aparţine în exclusivitate. Ceea ce este experimentat astfel în acea formă întemeiată a unei experienţe ce nu poate fi realizată în mod primordial, a unei experienţe care nu prezintă obiectul însuşi în original, dar care îl sugerează şi-l confirmă apoi în mod consecvent este celălalt. Aşadar el nu poate fi conceput decât ca analogon a ceea ce îmi este propriu ”, *ibidem,* pp. 150-151.

49 „La fel precum trecutul meu ca amintire transcende prezentul meu în calitate de modificare a sa, in mod asemănător fiinţa aprezentată a «celuilalt» transcende propria mea fiinţă (în sensul actual, pur şi elementar de
ceea ce-mi este propriu în mod primordial). în ambele cazuri, modificarea însăşi este un moment al sensului, ea este un corelativ al intenţionalităţii care o constituie ", *ibidem,* p. 151.

50 *Ibidem,* p. 154.

51 „Prin urmare, există un ego care este aprezentat ca un *alter ego*. Ceea ce în mod primordial era incompatibil, din punctul de vedere al coexistentei lor, devine acum compatibil prin faptul că ego-ul meu primordial îl constituie pe celălalt *ego* printr-o apercepţie aprezentativă care, conform specificului său, nu cere şi nu admite niciodată o confirmare prin intermediul unei prezentări ”, *ibidem,* p. 155.

52 *Ibidem,* p. 165.

53 *Ibidem,* p. 165.

54[10] „Acestei comunităţi ii corespunde, desigur, în realitatea concretă transcendentală, o comunitate deschisă de monade pe care o denumim *intersubiectivitate transcendentală*. Ea este constituită (aşa cum se înţelege aproape de la sine) ca existând în mod pur în mine, ego-ul care meditează, ca existând pentru mine şi având originea doar în intenţionalitatea mea; însă ea e constituită ca o astfel de intersubiectivitate care, în toate formele sale (în modificarea «celorlalţi») este constituită ca aceeaşi, doar că în alte moduri de apariţii subiective şi ca purtând necesarmente în sine aceeaşi lume obiectivă ", *ibidem,* p. 167. Remarcăm iarăşi că intersubiectivitatea transcendentală nu este un concept care să exprime comunul unor subiecţi complet autonomi, ci doar comunul mediat transcendental în comunitatea monadelor formal constituite. Dincolo de asta, Levinas nu admite existenţa unui comun la care subiecţii să poată fi reduşi - relaţia cu alteritatea nu admite nici comuniune, nici sinteză, nici universalitate de sens.

55 „...sufletul pur este ...o autoobiectivare a monadei, care se realizează în interiorul ei şi ale cărei diverse grade sunt funciarmente necesare pentru ca ceilalţi să poată exista în general pentru ea ", *ibidem,* p. 168.

56 „Ego-ul meu care îmi este dat în mod apodictic, singurul pe care-1 pot postula ca

CRITICA SUBIECTULUI

Libertatea celuilalt; pacienţa anterioară intenţiei eului

în chip vizibil se ajunge la posibilitatea de a tematiza printr-un travaliu al interiorităţii, asupra propriei condiţii; în primul moment, desigur, unul convenţional, conştiinţa interioară nu se obiectivează pe sine ca aparat de reprezentare, nu are o aprehensiune nemijlocit critică asupra sinelui, ca ceva diferit de lumea reprezentării, care să fie organul acestei reprezentări. Momentul critic debutează, fenomenologic gândind, atunci când cogito-ul se realizează ca diferit de *cogitatum,* intelectul diferit de intelectiv, conştiinţa ipseităţii diferită de noesă. Fiinţa lui „eu *gândesc"* şi manifestarea ca *act de gândire* separă ontologia de fenomenologie. Dar actul de gândire ca atare este oare altceva decât însuşi gând deja obţinut despre sine, noemă a propriei noese? Putem găsi separat actul gândirii de forma gândului care este totodată quiditatea expresă a acelui gând? Oare actul gândirii şi inteligibilitatea gândului obţinut sunt separabile ca moduri ale interiorităţii? Acest lucru trebuie analizat mai atent.

Desigur, nu ştiu cum se produce gândul decât din momentul în care el tocmai s-a produs şi eu pot să-l observ, adică îmi devansează intelecţia interioară. Această spontaneitate a gândirii ce nu aşteaptă acordul atenţiei analitice pentru a se configura ca deja intelecţie trimite la ideea unei transcendenţe a intelecţiei în raport cu intelectul, a gândirii în raport cu gânditorul. Eu nu aş putea şti că gândesc dacă nu s-ar fi întâmplat ca tocmai să gândesc asta despre mine. Nu există un moment anterior al conştienţei de sine în care eu să fiu în măsură a hotărî dacă gândesc sau nu, ori ce anume să gândesc. Intelectul nu-şi precedă prestaţia intelectivă. Obţin o imagine organică a intelectului abia în procesul de intelecţie prin care separ calitatea gândului, forma intelectivă, de procesul prin care el se produce, organul intelecţiei. A spune că intelectul este un aparat pentru ceva care urmează să se petreacă prin punerea lui în funcţiune este o viziune scolastică, derivată din Aristotel, una ce preferă să acorde autonomie organului în raport cu performanţa lui. Intelectul capătă dreptul la o lume în sine pe care o stăpâneşte dintotdeauna şi are libertatea de a produce formele intelective ca epifanii ale interiorităţii, unele care nu-i sunt coesenţiale şi coeteme. Această teză e rezonabilă numai într-un sistem metafizic ce gândeşte prin obiectivitate, ia sensurile gânditului drept obiecte autonome. Ideea intelectului devine atunci obiectivitate a Intelectului, cum la Platon ideea ideii a devenit Idee în sine sau la Hegel ideea raţiunii a devenit Raţiune în sine. în mod similar, prin obiectivarea

ideatum-ului se naşte Gânditorul din ideea gândirii, Subiectul din ideea subiectului, Ego-ul din ideea ego-ului.

Actul de autoconstituire a Eului e condiţionat în mod transcendental de preexistenţa *ideatum-ului.* Cum aş putea să mă gândesc pe mine ca eu dacă nu aş avea deja sensul eului şi dacă nu s-ar fi realizat într-o anterioritate indatabilă posibilitatea gândirii ca act? Ceea ce afirmăm aici nu este că fiinţa eului trebuie să se constituie prin gândire. Nu angajăm un răspuns ontologic. însă sensul eului e cel care trebuie realizat, şi asta se întâmplă consecutiv manifestării intelecţiei.

---

existând într-o manieră apodictică absolută, nu poate fi a priori un ego care experimentează lumea decât atunci când formează o comunitate împreună cu celelalte ego-uri analoage lui şi numai atunci când este membru al unei comunităţi de monade dată ca fiind orientată în raport cu el însuşi ", *ibidem,* p. 177. în această comunitate transcendentală a monadelor, Levinas ar lectura semnele violenţei eului care reduce alteritatea la propria lume, identică totalităţii. Celălalt-ul levinasian, ca transcendenţă este un infinit altul

57 Mai multe fragmente aduc argumente in sprijinul ideii. Selectăm ad-hoc doar două dintre acestea: „Eu îl experimentez, îl cunosc pe celălalt «în» mine, el se constituie în mine. însă prin oglindirea aprezentativă, şi nu ca original." (p. 188): ..Eu trebuie să explicitez mai întâi ceea ce-mi aparţine ca atare, pentru a înţelege apoi că ceea ce nu-mi este propriu primeşte şi el un sens existenţial în interiorul sferei mele proprii, şi anume in calitate de obiect aprezentat prin analogie." (pp. 188-189)

58[11] „Ele (monadele) fac parte, aşadar, cu adevărat dintr-o comunitate unică şi universală care mă înglobează şi pe mine insumi şi care cuprinde in sine toate monadele şi toate grupurile de monade ce trebuie imaginate ca fiind coexistente. Prin urmare, in realitate nu poate exista decât o singură comunitate de monade, cea a tuturor monadelor coexistente, aşadar o singură lume obiectivă, un singur timp obiectiv, un singur spaţiu obiectiv, o singură natură. Iar această natură unică trebuie să existe cu adevărat dacă eu sunt astfel constituit incât există în mine structuri care implică coexistenţa celorlalte monade." (p. 178): „...fiecare monadă care are valoarea unei posibilităţi concrete prefigurează un univers composibil, o lume de monade închisă în sine şi că două lumi de monade sunt la fel de necomposibile precum două variaţii posibile ale ego-ului meu şi ale oricărui ego imaginabil în general ", *ibidem,* p. 179.

59 *Ibidem,* p. 171.

60 *Ibidem,* p. 174.

61 *Ibidem,* p. 187.

62 Jose Ortega y Gasset, *El hombre y la gente (Omul şi mulţimea.* în trad rom de Sorin Mărculescu), ed.

63Humanitas, Bucureşti, 2001.

64Bine sugerată în următorul fragment: „A trăi înseamnă a trebui să fiu în afara mea, în acel în afară absolut care este circumstanţa sau lumea: înseamnă a trebui, vrând, nevrând, să mă confrunt şi să mă izbesc, constant,

65neîncetat, de tot ce alcătuieşte lumea aceea: minerale, plante, animale, ceilalţi oameni ", *op. cit.* p. 48.

66 *Op. cit.* p. 40.

67 „Trăirea sau împrejurarea de a fi viu ori, ceea ce e totuna, împrejurarea de a fi om nu îngăduie pregătire, nici încercare prealabilă. Viata este trasă asupră-ne ca un glonte la gura ţevii ", *ibidem,* p. 43.

68 Filosoful spaniol lămureşte convingător diferenţa dintre tipul fiinţării umane radicale pe care-l indică prin termenul *träire* şi lumea experienţei interne sau derivate şi exterioritatea, înţelese ca existând, *existare.*

69 *Ibidem,* p. 44.

70 *Ibidem,* p. 47.

71 *Ibidem,* p. 40.

72 „Această realitate radicală - viata mea - este, aşadar, atât de puţin egoistă, în asemenea măsură de loc «solipsistă», încât ea este prin esenţa ei zona sau scena oferită şi deschisă pentru

Eul nu este începutul, nu este principiu transcendental, nu prefaţează manifestările intelectului. Sensul eului e posibil pentru că deja există Sens, iar gândirea care îşi realizează eul există deja ca gândit; e ca şi cum gândirea s-ar fi realizat deja fără aportul gânditorului, a eului care află ultimul despre sine că el este cel ce-a gândit. *Nu pot începe să gândesc mai înainte să fl gândit deja* - teză cu care ne abatem de la iluzia transcendenţei eului. Istoria gândirii e devansată de o preistorie a sensurilor care par deja consacrate dintotdeauna. Nu-mi pot pregăti prin gândire tocmai condiţiile de posibilitate ale gândirii şi sensurile

ca în ea să se manifeste şi să-şi celebreze Cincizecimea oricare altă realitate.", *ibidem,* p. 41.

73 *Ibidem,* p. 68.

74 „Corpul nostru face ca toate celelalte precum şi lumea să fie corpuri. Pentru ceea ce se cheamă îndeobşte un «spirit pur», corpurile nu ar exista, deoarece nu s-ar putea izbi de ele, n-ar putea să le simtă presiunile; şi viceversa, nu ar putea să manevreze lucrurile, să le schimbe poziţiile, să le ajusteze, să le sfărâme «Spiritul pun» aşadar, nu ar avea viată umană ", *ibidem,* p. 69.

75 Vezi *ibidem,* p. 71.

76 *Ibidem,* p. 75.

77 „Fizionomia acelui corp, mimica şi pantomimica lui, gesturile şi cuvintele nu Învederează, dar manifestă că acolo se găseşte o intimitate similară cu a mea. Corpul este un foarte fertil «câmp expresiv» sau de «expresivitate» ", *ibidem, p.* 86.

78 *Ibidem,* p. 89.

79 „Omul nu apare in singurătate - chiar dacă adevărul său ultim ii este singurătatea omul apare in socialitate în chip de Celălalt angajat in relaţii cu Unul, ca reciprocant al său ", *ibidem,* p. 97.

80[H] *Ibidem,* p. 101.

81 *Ibidem,* p. 103.

82 *Ibidem,* p. 117.

83 „Ego-ul feminin este atât de radical diferit de cel masculin al nostru, încât încă din prima clipă învederează diferenţa Intr-unui din lucrurile cele mai elementare din câte pot exista: în faptul că relaţia acelui ego cu corpul său este distinctă de relaţia în care se află ego-ul masculin cu propriul corp (...) ea îşi simte corpul ceas de ceas parcă interpus între lume şi eul său, şi-l poartă mereu în fa(a sa, deopotrivă ca scut care apără şi ca ostatic vulnerabil. Consecinţele sunt limpezi: întreaga viată psihică a femeii e mai contopită cu corpul său decât în cazul bărbatului, altfel spus, sufletul ei este mai corporal, dar, viceversa, corpul ei convieţuieşte mai constant şi mai stTâns cu spiritul ei, cu alte cuvinte corpul ei este mai răzbit de suflet", *ibidem,* p. 125.

84 *Ibidem,* p. 126.

85 *Ibidem,* p. 127.

86“ „Acţiunea mea este, aşadar, socială, în această accepţie a cuvântului, când contez în ea pe eventuala reciprocitate a Celuilalt Celălalt, Omul, este *ab initio* agentul reciprocant şi, ca atare, este social. Cine nu este capabil să acţioneze cu reciprocitate, în mod favorabil sau advers, nu este o flintă umană ", *ibidem,* pp. 127-128.

87 *Ibidem,* p. 135.

88 *Ibidem,* p. 139.

89 *Ibidem,* p. 158.

90 Cf. Martin Heidegger, *fiire şi timp* (trad. Dorin Gabriel Tilinca), ed. Grinta, Cluj-Napoca, 2001, p. 147.

91 ..[Aceste momente ale coexistentei, respectiv] «împreună cu» ;i [în aceeaşi măsură] «şi» trebuie înţelese *existenţial* iar nu categorial. In virtutea acestei fiiri-întru-lume *impregnate* de [comuniunea elementului] *împreună cu* lumea este întotdeauna deja acea lume pe care o împart cu ceilalţi Lumea Dasein-ului este *lume comună.* Fiirea-întru este *fiire-în-comuniune* cu ceilalţi. Caracterul de ordin intramundan, respectiv acel în-sine al ei, este *coexistenta.", ibidem,* p. 148.

acesteia. Circularitatea trebuie denunţată, eul nu începe în sine, ipseitatea nu este o sferă de unde să nu existe ieşire. Această viziune geometrică asupra interiorităţii, care condamnă la paradox şi suficienţă, care împinge la cercul hermeneutic, în care s-a complăcut fenomenologia, trebuie privită acum într-o perspectivă mai nuanţată. Gânditorul, Eu, şi actul gândirii devin evidente abia pentru că sensul gândirii e deja dat. Sensurile nu se constituie prin proiect, nu există mai întâi o gândire goală de sensuri, imaculată, *tabula rasa,* pentru ca apoi într-un avânt intenţional să configureze, ca printr-o plăsmuire artistică,

92 *Ibidem,* p. 148.
93 *Ibidem,* p. 149.
94 *Ibidem,* p. 150.
95 ..Fiirea-în-comuniune determină de o manieră existenţială Dasein-ul chiar şi atunci când nu este nimeni altul de faţă sau când acest altcineva nu este perceput Chiar şi fiirea-în-singurătate a Dasein-ului este fiire-în-comuniune intr-o lume. Celălalt nu poate să lipsească decât în cadrul fiirii-în-comuniune şi pentru o fiire-în-comuniune. Fiirea-in-singurătate este un mod deficient al fiirii-în-comuniune, iar dovada acestui fapt este chiar posibilitatea unei fiiri-în-singurătate.", *ibidem, p.* 150.
96 *Ibidem,* p. 153.
97 „Acea stare de revelare a coexistentei celorlalţi care ţine de fiirea-în-comuniune înseamnă: în măsura în care fiirea Dasein-ului este fiire în comuniune, înţelegerea pe care el o are asupra fiirii implică deja înţelegerea celorlalţi. Aidoma înţelegerii în general, nici acest tip de înţelegere nu este cunoştinţă rezultată dintr-un proces cognitiv, ci un gen existenţial şi originar de fiire care abia ca Tace posibilă cunoaşterea şi totalitatea noţiunilor cunoaşterii. Cunoaşterea mutuală se fundamentează pe fiirea-în-comuniune ce dispune de o înţelegere originară ", *ibidem,* p. 154.
98 *Ibidem,* p. 157.
99 *Ibidem,* p. 157.
100[7] *Ibidem,* p. 158.
101 *Ibidem,* p. 160.
102 „La notion de proximite (...) marque la premiere rupture, au plan du sensible, avec l'intentionnalite husserlienne captive de la representation. La notion de substitution consacre la rupture avec la version heideggerienne de l'intentionnalite en termes de devoilement.", cf. Ricoeur, în *Repondre d'Autrui,* p. 30.
103 „... «filosofia occidentală a fost cel mai adesea o ontologie», dominată, încă de la Socrate, de o Raţiune ce nu primeşte decât ceea ce ea însăşi îşi dă, care nu face nimic altceva decât să se reamintească sieşi pe sine, dacă ontologia este, aşadar, o tautologie şi o egologie, înseamnă că ea l-a *neutralizat* dintotdeauna pe celălalt, în toate sensurile acestui cuvânt. Neutralizarea fenomenologică, am fi tentaţi, poate, să afirmăm, oferă forma cea mai subtilă şi mai modernă a acestei neutralizări istorice, politice şi poliţieneşti Numai metafizica ar putea să-l elibereze pe celălalt de această lumină a fiinţei sau de fenomenul care «suprimă rezistenta flintei».", cf. Derrida, *Violentă şi metafizică,* în voi. *Scriitura şi diferenţa,* trad. Bogdan Ghiu şi Dumitru Ţepeneag, Ed. Univers, 1998, pp. 141-142.
104 „Ontologia, spus la modul autentic, coincide cu facticitatea existentei temporale. A înţelege flinta ca fiinţă - înseamnă a exista în lumea aceasta ", *ÎN,* p. 10.
105 *ÎN,* p. 10.
106„Orice om este ontologie. Opera lui ştiinţifică, via|a lui afectivă, satisfacerea nevoilor sale şi munca sa, viata socială şi moartea articulează, cu o rigoare care rezervă fiecăruia dintre aceste momente o funcţie determinată, comprehensiunea flintei sau a adevărului. Întreaga noastră civilizaţie decurge din această înţelegere - fie ea şi cea a uitării fiinţei. Nu pentru că omul e cel care are adevărul Ci pentm că flinta în general se prezintă nedespărţită de aparitatea sa *(aperite)* - pentru că există adevăr, sau, dacă doriţi, pentru că flinta este inteligibilitate deoarece există umanitate ", *IN,* p. 10.
107 *ÎN,p.* 11.

formele sensului. Gânditorul nu ar avea cum să gândească formele sensului dacă acestea nu i-ar fi gata date. Nu susţinem că ideile sunt înnăscute, ci numai că sensul precedă ideea sensului, că *ideatum-ul* produce ideea, că gândirea precedă gânditorul. Pare o inversare stranie de poziţii şi autoritate. Ne întrebăm, evident, cum poate să se manifeste gândirea fără un gânditor. Nu spunem că un gânditor nu există, doar că ideea eului ca unul ce gândeşte încă nu există. Căci atunci când se gândeşte deja, există gândirea ca una a cărei desfăşurare a fost încă

108[51] *ÎN,* p. 12.

109 Termen indicând specificitatea radicală a unui lucru, ceea ce îl recomandă în mod exclusiv drept „acela"

110 „Numai celălalt, total-altul. poate să se manifeste ca fiind ceea ce e, mai înainte de apariţia adevărului comun, printr-o anumită non-manifestare şi printr-o anumită absentă. Numai despre el se poate afirma că fenomenul său constituie o anumită non-fenomenalitate. că prezenta sa (e) o anumită absentă Nu absentă pur şi simplu, de care logica ar siârşi prin a profita, ci o *anumită* absentă ", cf. Derrida, *op. cit.,* p. 134.

111 „A înţelege o persoană înseamnă deja a-i vorbi. A pune existenta altuia în indiferenta flintei înseamnă să fi acceptat deja această existentă, să fi ţinut cont de ea «A fi acceptat», «a fi ţinut cont» nu trimit spre comprehensiune, spre a-lăsa-să-fie. Vorbirea desemnează o relaţie originară. Este vorba despre a percepe limbajul nu ca subordonat faptului de a lua cunoştinţă despre prezenţa altuia, sau despre vecinătatea lui, sau despre comuniunea cu el. ci ca o condiţie a acestei «luări de cunoştinţă».", *ÎN.* pp. 14-15.

112 „Există în întreaga atitudine fată de uman un salut - fie şi sub forma refuzului de a saluta.'', *ÎN,* p. 15.

113 „Incapabile să-l respecte pe celălalt în fiinţa şi în sensul său, atât fenomenologia cât şi ontologia ar fi, aşadar, nişte filosofii ale violentei. Prin ele, întreaga tradiţie filosofică ar fi în relaţie, în chiar sensul său şi în profunzime, cu opresiunea şi cu totalitarismul aceluiaşi. Veche prietenie ocultă între lumină şi putere, veche complicitate între obiectivitatea teoretică şi posesiunea tehnico-politică", cf. Demda, *op. cit.* p. 135.

114 *ÎN,* pp. 17-18.

115 „Celălalt este singurul fiind pentru care negarea nu se poate anunţa decât totală: un omor Celălalt este singura fiinţă pe care pot dori să o ucid.'', *ÎN,* p. 18.

116 „A fi în relafie cu celălalt fată în fală - înseamnă a nu putea ucide ", *ÎN,* p. 18.

117 „Fata semnifică altfel. In ea infinita rezistenţă a fiindului la puterea noastră se afirmă cu precizie împotriva voinţei ucigaşe pe care o înfrânge, pentru că orice nud - iar nuditatea fetei nu e o figură de stil - semnifică prin el însuşi", *ÎN,* p. 19.

---

118 *«ÎN,* p. 19.

119 Cf. Derrida, *op. cit* p. 194.

120 *Ibidem,* p. 197.

121 „Nefiind ...filosofie primă privind arhi-fiin(area, primul lucru şi prima cauză care comandă totul, gândirea fiinţei nu priveşte şi nu exercită nici un fel de putere. Căci puterea este un raport intre două fiinduri", cf. Derrida, op. cit., p. 195. Oare puterea este numai raport între fiinduri? Nu există o putere a impersonalului, a destinului, a naturii, a cerului, a divinităţii, o putere care vine parcă de nicăieri, dar schimbă şi distruge cu eficacitate incontestabilă. Oare Levinas are in vedere doar exerciţiul politic al puterii? Nu doar; este vorba chiar de acea putere a flintei prin care orice fiind poate să fie şi de care atârnă fiinţarea lui temporală.

122 Cf. Derrida, *op. cit.* p. 196.

123 „Faptul de «a lăsa să fie» priveşte toate formele posibile de fiinţare, chiar şi pe cele care, prin esenţă, nu se lasă transformate in «obiecte ale înţelegerii». Dacă tine de esen|a aproapelui să fie, mai presus de orice şi in chip ireductibil «interlocutor» şi «interpelat», faptul de «a-l lăsa să fie» il va lăsa să fie ceea ce e, il va respecta in calitatea lui de interlocutor-interpelat. «A lăsa să fie» nu priveşte numai, sau in mod privilegiat, lucrurile impersonale. Faptul de a-l lăsa pe celălalt să fie in existenta şi in esenţa sa de altul înseamnă că accede la gândire, sau (şi) că gândirea accede la ceea ce este esenţa şi ceea ce este existenta; şi la ceea ce

dintotdeauna posibilă. Spontaneitatea gândirii recuză dreptul eului la întâietate. Actul gândirii este deja *ideatum,* este sens al faptului că se gândeşte. Gândul nu se produce ca rezultat al actului de a gândi, căci nu se poate gândi fără sens, adică fără ca încă din primul moment ceva să fi fost deja înţeles. Nu există un început al gândirii care să fie un *încă nu* gând, un proces care urmează abia să pună la cale posibilităţile realizării sensului. Actul gândirii şi sensul gândirii coincid în chip transcendental, ceea ce face să nu existe un gânditor ale cărui intenţii abia să le producă. Himera eului deturnează atenţia de la transcendenţa

---

este fiinţa, pe care ambele

124o presupun. Dacă n-ar fi aţa, nici un «a lăsa să fie» nu ar 5 posibil ţi, în primul rând, acela al respectului ţi al comandamentului etic ce se adresează libertăţii. Violenţa ar domni intr-un asemenea grad. încât nici n-ar mai putea să-ţi apară ţi să se numească.", cf. Derrida. op. *cit,* pp. 196-197.

Cf. Dcitda, *op. cit.* p. 201.

125 „Avoir l'idee de l'Infini, c'est porter en soi ce que l'on ne saurait tirer de soi, ce qui excede et conteste toute auto-suffisance (...) Debordant le sujet et ses capacites d'assimilation et d'interiorisation, l'idee de l'Infini renvoie ă l'exteriorite de celui qui l'a produite en nous, elle a cette originalite unique de viser une al teri te inobjectivable, â jamais transcendante. (...) en tant qu'idee de l'Infini, l'esprit est appele â se convertir â plus grand que soi, â cet Autre qui ne se reduit jamais â «l'idee de l'Autre en moi», qui reste infiniment autre que toute image que me fais de lui (...) L'idee de l'Infini n'est pas mienne, elle est la maniere par laquelle l'Autre me manifeste la presence de son exteriorite.", cf. Guibal, *op. cit.* pp. 33-34.

126 „Dorinţa, se lasă chemată de exterioritatea absolut ireductibilă a celuilalt, în raport cu care ea trebuie să rămână infinit inadecvată. Egalul ei e lipsa de măsură. Nici o tonalitate, vreodată, nu se va închide asupra ei. Metafizica dorinţei e, aşadar, o metafizică a separaţiei infinite", cf. Derrida, *op. cit.* p. 137.

127 „Infinit-altul e invizibilul, întrucât vederea nu deschide decât exterioritatea iluzorie şi relativă a teoriei şi a nevoii. Exterioritate provizorie pe care ne-o acordăm *în vederea* consumării, a consumului. Inaccesibil, invizibilul e prea-înaltul *(le tres-haut).* Expresia aceasta - locuită, poate, de rezonantele platoniciene evocate de Levinas, dar mai cu seamă de altele, mai uşor de recunoscut - rupe, prin excesul ei superlativ, litera spaţială a metaforei. Oricât de înaltă ar fi, înălţimea este întotdeauna accesibilă; prea-înaltul însă este mai înalt ca înălţimea. Nici o creştere în înălţime nu ar putea să-l măsoare El nu aparţine spaţiului, nu face parte din lume ", cf. Derrida, *op. cit. p. 137.*

128 „într-adevăr, Acelaşi nu poate să-l întâlnească pe Altul decât în hazardul şi riscurile căutării adevărului, în loc să se odihnească confortabil pe el. Fără separare nu ar exista adevăr, ar fi existat doar flintă. Adevărul, contact mai fin decât tangenta, în riscul neştiinţei, al iluziei şi al erorii nu recuperează distanta, nu conduce la unirea cunoscătorului şi cunoscutului, nu conduce la totalitate ", *TI,* p. 44.

129 „Fiindcă ideea de exterioritate care ghidează căutarea adevărului nu este posibilă decât ca idee a Infinitului ", *TI,* p. 45.

130 „L'idee de l'Infini est Deşir, elle n'est point maîtrise d'un objet, mais relation de debordement el d'infinition avec l'Autre qui habite la pensee en l'excedant.", cf. Guibal, *op. cit.* p 35.

131[1,0] ..Adevărul se caută in altul, dar de către cineva căruia nu-i lipseşte nimic Distanta este de nestrăbătut şi, în acelaşi timp, străbătută ", *TI,* p. 45.

132 „Dorinţa este cea care măsoară infinitatea infinitului, fiindcă o măsoară prin însăşi imposibilitatea de a măsura. Lipsa de măsură măsurată de către dorinţă este chip ", *TI,* p. 45.

133[1,2] „Ce e aşadar această întâlnire cu absolut-altul? Nici reprezentare, nici limitare, nici relaţie conceptuală cu acelaşi. Eul şi celălalt nu se lasă dominaţi, nu se lasă totalizaţi de un concept de relaţie. Şi aceasta în primul rând deoarece conceptul (materie a limbajului), întotdeauna *dat celuilalt,* nu poate să se închidă asupra celuilalt, nu poate să-l cuprindă *(le comprendre).* Dimensiunea dativă sau vocativă fiind cea care deschide direcţia originară a limbajului, ea nu ar

sensului; eul nu aduce mai multă lumină în sfera interiorităţii, el nu face decât să îndrepte lumina spre sine. Când eul află că el există, o află printr-o lumină ce l-a precedat, când ştie că gândeşte, deja a gândit mai de demult. Afirmăm o alteritate în raport cu eul, care face posibilă punerea lui în lumină şi conştiinţa teoretică a interiorităţii. Dacă gândim o anterioritate în raport cu momentul genetic al eului şi am vrea să spunem că şi aici deja se află eul, dar într-o formă tăcută, să nu uităm că ideea acestei anterităţi tocmai se manifestă *acum* în gândirea mea printr-un sens preexistent al anterităţii. Se petrece o mişcare de

---

putea să se lase, fără violentă, cuprinsă şi modificată în dimensiunea acuzativă sau atributivă a obiectului. Limbajul nu poate, aşadar, să-şi totalizeze propria posibilitate şi să cuprindă în sine propria-i origine sau propriu-i ţel ", cf. Derrida, *op. cit.* p. 139.

134 „Adevărul apare acolo unde o fiinţă separată nu se topeşte în altul, ci îi vorbeşte. Limbajul care nu îl atinge pe altul, chiar prin tangenţă, îl atinge interpelându-l, poruncindu-i sau slujindu-1 în direcţia desăvârşită a acestor relaţii ", *TI,* p. 45.

135 *TI,* p. 47.

136 *TI,* p. 48.

137[1,6] „Nu există o conceptual itate a întâlnirii: aceasta nu e posibilă decât prin celălalt, graţie lui. graţie imprevizibilului refractar la categorie. Conceptul presupune o anticipare, un orizont în care alteritatea se *amortizează* prevestindu-se şi lăsându-se prevăzută. Infinit-altul nu poate fi adunat, strâns, închis într-un concept, nu poate fi gândit plecând de la un orizont care e mereu orizontul aceluiaşi, unitatea elementară în care apariţiile neaşteptate *(Ies surgissement)* şi surprizele sunt, de fiecare dată. întâmpinate de o înţelegere, sunt recunoscute ", cf Derrida, *op. cit.* p. 139.

138 *TI,* p. 49.

139[ns] „Discursul nu este doar o modificare a intuiţiei (sau a gândirii), ci o relaţie originară cu fiinţa exterioară ", *TI,* p. 49

140 *TI,* p. 49.

141 „(l'idee de l'Infini) n'est point connaissance qui augmenterait la richesse du Meme, elle est attitude morale, mise en question du Moi devant la hauteur de 1'Autre qui se revele â lui.", cf. Guibal, *op. cit. p.* 36.

142 „Ceea ce se prezintă ca fiind independent de orice mişcare subiectivă este interlocutorul, al cărui mod constă în a pleca de la sine, a fi străin şi, totuşi, a mi se prezenta.", *TI,* p. 50.

143 „Nu avem, la drept vorbind, a ne întreba ce este această întâlnire. Ea este întâlnirea, singura ieşire, unica aventură în afara sinelui, spre imprevizibil-altul. *Fără speranţă de întoarcere* (...) această întâlnire a' imprevizibilului însuşi constituie, fără doar şi poate, singura deschidere posibilă a timpului, singurul viitor pur, singura cheltuire pură dincolo de istoria ca economie. Acest viitor, acest dincolo nu este însă un alt timp, un timp diferit, un mâine al istoriei. El este prezent în chiar inima experienţei. Prezent nu printr-o prezentă totală ci ca urmă. Experienţa însăşi e, prin urmare, escatologică, prin origine şi în întregul său, mai înainte de orice dogmă, de orice convertire, de orice articol de credinţă ori de filosofie.", cf. Derrida, *op. cit.* pp. 139-140.

144 „Sfera primordială care corespunde cu ceea ce noi numim Acelaşi, nu se întoarce către cel absolut altul decât la chemarea Celuilalt. Revelaţia, prin comparaţie cu cunoaşterea obiectivantă, constituie o adevărată inversiune ", *TI,* p. 50.

145 ™*TI,p.* 51.

146 *TI,* p. 52.

147 ..Obiectul reprezentării se distinge de actul reprezentării - este afirmaţia fundamentală şi cea mai profundă a fenomenologiei husserliene...", *TI,* p. 102.

148 *TI,* p. 102.

149[2B] „Inteligibilul este chiar ceea ce se reduce în întregime la noente şi ale cărui raporturi cu inteligenta se reduc la cele pe care le instaurează lumina. în inteligibilitatea reprezentării se şterge distincţia între eu şi obiect - între interior şi exterior ", *TI,* pp. 102-103.

retrospecţie, ca sens prezent *acum* în gândire al retrospectivei.

Nu se poate gândi înainte să se fi gândit deja. Nu se poate proiecta sens mai înainte ca sensul să se fi manifestat. Intenţionalitatea nu e gestul generic al conştiinţei teoretice şi, oricum, ea nu e manipulată prin voinţă de către un eu autonom. Eul poate fi autonom în raport cu un alt eu, dar nu poate fi liber în raport cu sensul gândirii care îl determină în calitate de eu. încă din primul moment gândirea deţine datele gândirii ca şi cum i-ar preexista; intenţia configurării eului e consecutivă sensului eului şi orientării teoretice care să facă posibilă instaurarea

150 „Inteligibilitatea, faptul însuşi al reprezentării, este posibilitatea pentru Altul de a se determina prin Acelaşi, fără a-l determina pe Acelaşi, fără a introduce vreo alteritate în el, exerciţiu liber al Aceluiaşi ", *TI,* p. 103.

151>» *TI,* p. 103.

152 „...exterioritatea obiectului reprezentat apare reflexiei ca sensul pe care subiectul reprezentant îl acordă obiectului, reductibil cl însuşi la o lucrare a gândirii ", *TI,* pp. 103-104.

153[333] *TI,* p. 103.

154 „Realitatea cea mai copleşitoare, privită ca obiect al unei gândiri, se zămisleşte în spontaneitatea gratuită a unei gândiri care gândeşte. Orice anterioritate a datului se reduce la instantaneitatea gândirii şi, simultană cu ea, se iveşte în prezent. Prin aceasta ea capătă sens. A reprezenta nu înseamnă doar a face *din nou* prezent, ci şi a readuce la prezent chiar percepţia actuală care se scurge. A reprezenta nu înseamnă a readuce un fapt trecut la o imagine actuală, ci a readuce la instantaneitatea unei gândiri tot ceea ce pare independent de ea Prin aceasta reprezentarea este constituantă ", *TI,* pp. 105-106.

155 „Reprezentarea e prezent pur. Poziţia unui prezent pur, fără legătură, chiar tangenţială, cu timpul, este miracolul reprezentării. Vid al timpului care se interpretează ca eternitate. Şi, desigur, eul care-şi conduce gândurile *devine* (sau mai exact. îmbătrâneşte) în timpul în care se desfăşoară gândurile sale succesive prin care el gândeşte în prezent ", *TI,* p. 104.

156 „Identitatea Aceluiaşi inalterat şi inalterabil în raporturile sale cu Altul este chiar eul reprezentării. Subiectul care gândeşte prin reprezentare este un subiect care îşi ascultă gândirea: gândirea se gândeşte într-un element analog sunetului, şi nu luminii ", *TI,* p. 105.

157[:)6] „Dans la mesure ou toute totali te coincide avec le point de vue d'un moi, placer le probleme de la relation interpersonnelle dans le cadre d'une totalite implique que l'etre d'autrui depend de l'activite totalisante d'un moi.", cf. Ponzio, *Sujet et alterite. Sur E. Levinas,* Edition L'Harmattan, Paris, 1996, p. 58.

158 *TI,* p. 105.

159 „Acest raport de la mine la mine se realizează când stau într-o lume care mă precedă ca un absolut având o antichitate ireprezentabilă. Nu pot desigur să gândesc orizontul în care mă găsesc ca fiind un absolut, însă stau acolo ca într-un absolut. A sta acolo diferă tocmai de *a gândi.* Bucata de pământ care mă susţine nu este doar obiectul meu; ea susţine şi experienţa mea privitoare la obiect. Locurile călcate nu îmi rezistă, ci mă susţin. Relafia cu locul meu prin această stare precedă gândirea şi activitatea ", *TI,* p. 115.

160 „Seul 1'AutTe, dans le fait irreductible de son exteriorite originale, est susceptible de faire eclater 1'univers fermee du Meme (...) Le Moi eprouve la limite de son lieu, de ses savoirs et de ses pouvoirs, non devant le fait du donne sensible, mais â travers la rencontre d'une exteriorite qui n'est pas ă sa mesure, celle d'Autrui.", cf. Guibal, *op. cit.* p. 30.

161>« *TA,* p. 17.

162 *El,* p. 48.

163[112] „Nous sommes entoures d'etres et de choses avec lesquels nous entretenons des relations. Par la vue, par le toucher, par la sympathie, par le travail en commun, nous sommes avec Ies autres. Toutes ces relations sont transitives. Je touche un objet, je vois l'autre; mais je ne suis pas l'autre.", *TA,* p. 21.

164 „...etre c'est s'isoler par l'exister. Je suis monade en tant que je suis. C'est par l'exister que je suis sans portes ni fenetres, et non pas un contenu quelconque qui serait en moi

unui eu. Ceea ce gândeşte ca eu a gândit deja în abstracţie de eu; a numi eu acest *gânditor* în abstracţie înseamnă a pierde sensul specific al eului, a-i neutraliza definiţia confundându-1 cu orice care prestează act; s-ar afirma astfel un eu anterior eului, ca şi conştiinţă autocentrată ce şi-a realizat câmpul propriei interiorităţi. Apoi, e chiar impropriu să mai numim eu acea spontaneitate difuză a sensului care însoţeşte gândirea pentru a pregăti condiţiile în care ideea a ceva poate deveni clară. Primatul eului gânditor nu mai poate fi susţinut pentru că actul autoconStatativ, care nu e unul de reală constituire - eul se găseşte gata

---

incommunicable. S'il est incommunicable, c'est qu'il est enracine dans mon etre, qui est qu'il y a de plus prive en moi." - citat în *El,* p. 51.

165 „Levinas înţelege să arate aici că adevărata exterioritate nu este spaţială, că există o exterioritate absolut infinită - aceea a Celuilalt - care nu este spaţială, fiindcă spaţiul este locul Aceluiaşi ", cf. Derrida, *Tiolenţă* şi *metafizică,* p. 163.

166 „A spune că exterioritatea infinită a Celuilalt nu este spaţială, că e non-exterioritate şi non-interioritate, a nu putea s-o desemnezi altfel decât pe cale negativă nu înseamnă, oare, a recunoaşte că infinitul (el însuşi desemnat, în pozitivitalea lui actuală, pe cale negativă: in-finit) nu se spune? Iar acest lucru nu revine la a recunoaşte că structura «înăuntru-afară», care este limbajul însuşi, marchează finitudinea originară a cuvântului şi a ceea ce ad-vine cuvântului?", cf Derrida, *op. cit.* pp. 164-165.

167 „Corp, adică deopotrivă exterioritate, localitate în sensul pe deplin spaţial, literal spaţial al acestui cuvânt; punct zero, origine a spaţiului, desigur, însă origine care nu are nici un sens înaintea lui, care nu poate fi separată de genitivitatea şi de spaţiul pe care le generează şi orientează: origine înscrisă înscrierea este originea scrisă: trasată şi, astfel, înscrisă într-un sistem, într-o figură pe care n-o mai comandă. Fără de care nu ar mai exista corp propriu. Dacă chipul celuilalt nu ar fi, de asemenea, în mod ireductibil, exterioritate spaţială, ar mai trebui încă să distingem între suflet şi corp, gândire şi cuvânt etc.; sau, în cel mai fericit caz, între adevăratul chip, nespaţial, şi masca sau metafora lui, figura lui spaţială. întreaga Metafizică a Chipului s-ar prăbuşi în felul acesta ", cf. Derrida, *op. cit.* p. 167.

168 .. . neputând să scape de ascendenţa luminii, metafizica presupune întotdeauna o fenomenologie, în chiar critica pe care ea o aduce fenomenologiei şi cu atât mai mult dacă, aşa cum se întâmplă cu metafizica lui Levinas, ea vrea să fie discurs şi învăţătură ", cf. Derrida, *op. cit.* p. 170.

169 *Ibidem,* p. 171.

170>« *Ibidem,* p. 173.

171 *Ibidem,* p. 174.

172 *Ibidem,* p. 174.

173 *Ibidem,* p. 176.

174 Idee contra căreia Derrida argumentează astfel: ..Necesitatea de a recurge la aprezentarea analogică, departe de a semnifica o reducere analogică şi asimilantă a celuilalt la acelaşi, nu face decât să confirme şi să respecte separaţia, necesitatea de neocolit a mediaţiei (non-obiective). Dacă eu nu rn-aş îndrepta către celălalt pe calea aprezentării analogice, dacă eu aş ajunge la el in chip nemijlocit şi originar, în tăcere şi prin comuniune cu propriul său trăit, celălalt ar înceta să mai fie celălalt. Contrar aparentelor, tema transpunerii aprezentative traduce recunoaşterea separaţiei radicale a originilor absolute, raportul absoluturilor absolvite şi respectarea non-violentă a secretului: contrariul asimilării victorioase." *(ibidem.* p. 178). Şi de data asta mai e ceva de spus. Eul care efectuează aprezentarea analogică este deja aici ca unul ce *face,* este anterior, stăpân asupra prezentei în care celălalt abia urmează să intre, posesorul *puterii* de a fi, a *puterii de a putea,* va spune Levinas Deja există un ascendent şi o violentă ontologică, chiar dacă principial este admisă separaţia şi hetero-originaritatea celuilalt printr-un exerciţiu de analiză în intelecţia eului Dacă eul mediază în chip necesar, el este totodată condiţia venirii la prezenţă, în aria lui acelaşi, a alterităţii. Chiar cu acest demers nu ar fi de acord Levinas. pentru că nu eu «mă îndrept» spre celălalt ci invers, el îmi parvine, dar în felul că «mă aşteaptă» în prezenţă. Eu nu pot «ajunge» la celălalt în chip originar pentru că prezenţa lui în

dat aici -, este manifestarea unei proprietăţi a cărei condiţie nu mai revine responsabilităţii eului. Procesul de reducţie prin care se poate elimina condiţia ontologică a exteriorităţii ca şi condiţia eidetică a reprezentării pretinde a înceta în punctul în care eul rămâne pur în tendinţa de-a se autosuspenda pentru a-şi verifica transcendenţa. Eul se blochează în sine ca într-un orizont retrospectiv - care în fapt este o proiecţie de sine sub sensul anteriorităţii absolute -, din care nu are scăpare şi deduce de aici că este un absolut. Desigur, în felul în care se raportează la sine nici nu-şi poate scăpa, la drept singur instrument de măsură al realului facultatea de analiză a interiorităţii, ceea ce nici nu are cum să-i îngăduie un salt în exterioritate. Eul fenomenologic este unul care se visează pe sine, nu deschide ochii să vadă dincolo de sine, este asemeni unui orb pentru care lumina viselor proprii este singura posibilă şi vrea să argumenteze că orice real este unul proiectat prin visare. Prin gândire, eul nici nu poate ajunge decât la circularitate - şi aici s-a blocat fenomenologia, căci în gândire actul şi autorul lui coincid. Eul se consideră pe sine ca un autor, manifestare activă, ceva care face şi, în măsura în care face, rămâne închis în propriul act de după care se declară incondiţionat. însă nu avem nici un motiv în plus să conchidem că acţiunea intenţională ar fi mai definitorie pentru eu decât o anume pacienţă care-1 menţine deschis şi receptiv la exterioritate. înainte ca eul să intenţioneze, este făcut să intenţioneze, înainte ca el să-şi producă ideea de sine, este pus în situaţia de a performa idei. Modul în care poate fi depăşită dogma fenomenologică constă în realizarea quidităţii paciente a subiectului. în răspăr cu Descartes putem zice, desigur, că înainte ca eu să gândesc, trebuie să exist, anume ca cel care tocmai poate gândi, înainte ca eu să gândesc, există ceva necondiţionat de intenţia eului meu şi care-i permite să gândească, care a fondat condiţia lui de a fi anume acel ceva care poate gândi.

Pacienţa eului înseamnă că el ascultă venirea în sine a unor seturi formale pe care, atunci când le receptează, le numeşte gânduri, noeme şi pe care e tentat să le considere ca pornind din propria interioritate, să confunde finalitatea realizării cu punctul de pornire. Constituirea sensului este formă de conversie pe care obiectul, exterioritatea o suferă atunci când e receptată în mecanismul gândirii, exterioritate care rămâne însă în alteritatea îi şi dincoace de forma sensului. Astfel că sensul nu e complet autonom, nu este formă a interiorităţii pure care şi-ar permite moftul de a-şi produce reveria lumii. în pacienţă eul este mai întâi afectat de exterioritate, iar apoi debutează mecanismul conversiei sensului - act opus reprezentării. Prin reprezentare, noemele apar din interioritatea strictă a Aceluiaşi, prin conversie, ele devin tipuri de relaţie între exterioritatea alterităţii şi interioritatea lui Acelaşi. Nu există un *a priori* al sensului prin care eul să poată produce noeme în

chip autonom; sensurile parvin eului o dată cu formele lucrurilor şi se realizează în conversie, care e oarecum o recunoaştere, o lectură prin repetiţie. Subiectul trebuie să înveţe sensurile pe care obiectul le aduce, ceea ce înseamnă că nu le ştie dinainte, act de învăţare care revine la a converti formele, impresiile, imaginile în tipuri de semnificaţie, din care derivă apoi şi conceptele, şi ideile. în conversie sensurile nu apar ca obiecte neutre la care subiectivitatea să nu participe decât în calitate de autor; sensul este un *pentru mine,* forma exterioritătii ce afectează structura interioritătii. Sensul nu este nici obiect şi nici strict subiect, nu revine le interioritatea lui Acelaşi. Ca formă, se află în subiect, este acel *pentru mine,* dar ca şi quiditate, transcende orizontul subiectivităţii fiind sens *al* lucrului. Acest *al* e suficient pentru a disloca centralitatea absolută a sensului, pentru a deplasa locul lumii din sfera strictei interioritătii în terenul neutru al întâlnirii cu exterioritatea.

Eului pacient îi este întotdeauna deschisă exterioritatea, un dincolo, un în afară, un spaţiu gol unde e cu putinţă mişcarea, un teren dedesubt pe care se poate şedea, un înalt de deasupra unde se poate zbura, un obiect care poate fi apucat cu mâna sau scrutat cu privirea. Interioritatea nu excelează printr-o pregnanţă obvioasă în raport cu exterioritatea, aşa cum nu e mai la îndemână să gândeşti decât să te plimbi, să respiri, să mănânci, să bei, să te culci - acte care presupun toate mediul unei exterioritătii. A considera că eul nu se plimbă, nu doarme, nu respiră înseamnă a afirma un fapt evident, dar nu un adevăr absolut, căci cine se plimbă atunci când picioarele mele păşesc, ele sau eul meu, cine trăieşte atunci când plămânul meu respiră, cine se teme de moarte atunci când sufăr un accident, corpul sau eul meu? Faptul de a se eschiva de la corporalitate este reminiscenţa unei filosofii dualiste, care domină cultura europeană, este refugiul convenabil al eului care îşi poate exhiba propriile veleităţii depreciind cu atât mai ironic aprehensiunile corporalităţii. Dacă eul nu are ochi, cine vede, dacă nu are urechi, cine aude? Cine simte plăcerea şi durerea? Dacă înlături toate cele ce provin din experienţa corporală ce ar mai putea rămâne din manifestarea eului? Formele, culorile, spaţiile, orizontul au nevoie de ochi care să le ordoneze. Cuvintele, sunetele au nevoie de ureche; toate celelalte calităţi au nevoie de organe care să le recunoască şi să le convertească. Al cărui filosof este eul ce a ajuns la adevăr lipsit fiind de toate aceste organe şi de funcţiile lor? Eul fenomenologului sau al solipsistului nu vede, nu aude, nu miroase, nu pipăie, nu simte căldură şi frig, nu-1 doare, nu se teme? Cum e posibilă experienţa spaţiului, a succesiunii, a orizontului, a formei, a ordinii în afara impresiilor senzoriale? E imposibil de presupus. De asemenea, a fi rezervat cu exterioritatea sau a contesta evidenţa ei ontologică înseamnă a susţine absurditatea că nu te-ai născut, căci nu ar putea fi ceva anterior

reprezentării tale, că nu există în genere lumea, că eul poate pluti suspendat ca într-un balon de săpun în suficienţa propriului miraj într-o eternitate pe care nu şi-o poate rememora.

Aprehensiunea unui mediu deja dat în care să se mişte este, dacă nu anterioară manifestării conştientei ca una ce-şi realizează primordialitatea, măcar cooriginară; cum se realizează altfel licărul protoconştienţei care tinde să devină ipseitate dacă nu într-un mediu de pacientă pre-originară, pe care deja îl presupune în momentul acţiunii de a se auzi pe sine în travaliul autoreprezentării? Aici se stabileşte limita fenomenologică a subiectului, el este pacienţa unei condiţii din care derivă originaritatea aprehensiunii eului ca ceea ce devine *acuma* un *la sine,* este substratul de care încă nu se ştie nimic atunci când începe să se ştie ceva, dar fără care acest început nu ar fi cu putinţă; pacienţă a fiinţării anterioară instituirii egotice, poate chiar principiu al pacienţei care submerge în toate ramificaţiile prestaţiei intenţionale. De asemenea, limita critică a subiectului se impune în momentul când e solicitat să-şi justifice condiţia sub care el este anume *cineva* care *ia în consideraţie* exterioritatea ca lume de dincolo de eu, una ce trebuie integrată prin reducţie eidetică. Subiectul nu mai are timp să afle de ce el este anume acest eu care e pus să intenţioneze cunoaştere; în mod clar, cogifo-ul nu are o manifestare prereflexivă de unde să-şi procure în chip neutru condiţiile de întemeiere. Cogifo-ul intră primul în joc, dar nu ştie de ce şi nici cine a pregătit terenul, pentru că atunci când se interoghează reflexiv, deja este în exerciţiul funcţiunii. Cogi to-ul nu poate fi secretul major al unei fiinţări care îşi conservă pacienţa în absenţa manifestării lui. Desigur, ideea eului este constituită împreună cu şi chiar omocentric reflexivităţii cogito-ului - în care intenţionalitatea este mereu implicită. Dar acest spectacol în care eul se vede pe sine la lucru, se realizează pe sine ca cel ce se vede şi chiar este în acelaşi timp în lucru, are o determinaţie genetică, e o experienţă a originarului care trimite obligatoriu la pacienţa unui pre-originar - trimitere pe care o considerăm supapa alterităţii. In stabilirea propriei originarităţi ca limită funcţională şi debut al temporalităţii, eul se realizează drept constituit negativ al pacienţei.

Ideea de sine a eului, inexplicabilă în originaritatea ei, se prezintă mai degrabă ca o formă de trezire, o aprehensiune iluminatorie decât ca o consecinţă noetică. Primul act al cogito-ului este deja *cogitatum,* primul sens al travaliului reflexiv este unul impus, unul ce *se găseşte* acolo în mod surprinzător. Faptul de a se afla în reflecţie este ca o trezire dintr-un somn pentru eu, nu poate şti încă, de vreme ce e vorba de primul act, cât a dormit şi cine l-a trezit. Eul se naşte reflexiv din cineva care nu este tocmai el care acum se naşte - cauza şi efectul nu pot coincide aici, pentru că noutatea reflecţiei nu e preconţinută în

arhefiinţarea neutră lipsită de consistenţă noetică -, apare împins la viaţă de un *mediu alpacienţei* ce-şi continuă apoi indeterminatul *quidităţii* de-a lungul istoriei fenomenologice a subiectului. Subiectul este eul ce s-a asumat pe sine drept centru noetic, autoritate şi măsură pentru realitate şi sens. El începe să reprezinte lumea ca şi constelaţie de sensuri fără nici o autorizaţie prealabilă, alta decât propria pornire intenţională, fără nici un criteriu, altul decât aprehensiunea originară a propriei inferiorităţi - exerciţiu prim care se practică fără prealabilul în care să-i fi fost asumate riscurile, unul care nu poate fi evitat şi de a cărui performanţă depinde tabloul de sens al lumii, mai degrabă operă poetică decât descripţie raţională. Căci a institui sensuri, dacă actul e unul genetic, înseamnă a nu le avea încă, a nu presupune nici un *a priori,* rămâne un fapt de arbitrar poetic - încă nu se ştiu sensurile ce tocmai se constituie şi nu există o instanţă autoritară externă care să le valideze. în jocul de sensuri, deja eul nu mai este solitar, nu elaborează un travaliu asupra sinelui, ci a intrat efectiv în relaţie cu un exterior pe care, chiar dacă nu-l creditează ca obiectivitate, îl implică în opera de sensificare. Fondul de exterioritate al lumii deja există în momentul constituirii sensului, ceea ce semnalează o scurgere către alteritate a eului mai înainte să fi luat seama de ea şi să fi adoptat un angajament. Nu se cunoaşte, nu cred să fi fost constituită, vreo schemă de sens fără ca eul constituant să fi fost îmbrăcare într-o exterioritate - una a naturii, una a limbajului, una a spaţiului de mişcare. Mai trebuie luat în considerare faptul că nici o experienţă de originarizare a eului, aşa cum multe filosofii o încearcă, dar în chip constant criticismul şi fenomenologia, nu se petrece ca la începutul lumii, adică pe un teren complet neutru de sens. Experienţa originarizării se desfăşoară într-o conştiinţă teoretică ce a preluat în sine un limbaj, adică o încărcătură de sensuri care decid, care condiţionează întreaga desfăşurare ulterioară. Trebuie spus, căutarea originii sensului este de pe acum un sens preconstituit, care funcţionează în conştiinţa căutătorului. Fenomenologul funcţionează deja într-o lume de sensuri atunci când caută să-i stabilească originea de sens şi, căutând, impune ceea ce într-o oarecare măsură a primit - să zicem că este vorba de o contextualizare istorică de care numai printr-o ipocrizie radicală se poate pretinde a fi scăpat. Sensul stabilirii de sens premerge ca *a priori* istoric arhemanifestarea fenomenologului; el se întoarce la origine ca sens deja ştiut al originii şi ca intelect apt să stabilească deja *ce* anume este ceea ce *face,* adică reflecţia, tematizarea, sensificarea. Căci acordarea de sens este încă de la început o abordare în interiorul sensificării - imanenţă a conştiinţei constitutive.

Esenţa critică a cogito-ului constă în punerea problematică a propriei posibilităţi de cunoaştere, stabilire, prealabilă enunţurilor

doxice, a capacităţii de funcţionare prin invarianţi apriorici - cogito-ul care tocmai se află în aplicaţie, *sensul* ca finalitate inteligibilă conform unei exigenţe de universalitate, *creditul* acordat operaţiunii de sensificare, identitatea şi consecvenţa egotică a conştiinţei. Comunicabilitatea ulterioară a enunţurilor doxice introduce în plus pretenţia unei similarităţi intersubiective în absenţa căreia eurile ar rămâne monade ontice private de limbaj, deschidere, sens. Concluzia critică a investigaţiei de sine este în mod natural distribuită asupra întregii clase de indivizi care au proprietatea de a fi euri, de-a fi centre de gestiune subiectivă a unei ipseităţi. Viciul acestui transfer comandă imediat drept consecinţă apariţia unei sume abstracte, matematice, de subiecţi presupus lipsiţi de singularitate, neutralizaţi ca persoane, variaţii ale *alter-ego-ului* eului central. Deşi avem schema apriorică a intersubiectivităţii, nu avem o reală relaţie intersubiectivă atâta vreme cât autonomia, unicitatea, imprevizibilitatea celuilalt nu s-a manifestat. Astfel că, pentru a satisface intenţia de comunicare, consecventă teleologiei mundane, pentru a ieşi din impasul monadic al subiectului şi totodată a ocoli expedientele intersubiectivităţii univoce, trebuie să se ivească o alteritate personală, una care *să dea peste cap* tocmai esenţa eului - singularitatea centralităţii intenţionale.

Pasul cel mai dificil pentru un eu este de a-şi suspenda apriorismul, fără, cu toate acestea, a-şi pierde consistenţa ontică şi a se lăsa antrenat în proiectul fenomenologic al altui eu, adică a fi reprezentarea celuilalt despre sine; nu este vorba de o ieftină schimbare de roluri, de inversarea unei situaţii a cărei esenţă ar rămâne aceeaşi, ci de o metodă nouă prin care pacienţa prealabilă a eului să fie condiţia receptării unui avans intenţional ce poate fi ulterior compensat printr-o întâlnire a reciprocităţii - metodă prin care se urmăreşte evitarea manifestării de superioritate, de avantaj al primului venit, de posesiune şi autoritarism eidetic. Drumul în zig-zag trebuie să înceapă prin pacienţa care ar fi suficient de receptivă, încât să întâmpine simpla alteritate a celuilalt ca pe un act de parvenire - a fi pacient nu înseamnă abstinenţa intenţiei, ci numai controlul proiectelor de realitate care, dacă ar debuta, ar suplini nevoia de lume a eului şi i-ar altera capacitatea de receptare a exteriorităţii. Pentru eul pacient, celălalt nu are iniţiativa pentru că face, ci pentru că *este,* iar acest *a fi* al lui în absenţa proiecţiei e un eveniment ontologic ce se petrece acum ca act ce deodată mi *se afirmă,* se exprimă ca originaritate a fiinţării în raport cu sensul. A putea recunoaşte străinătatea inedită a celuilalt ratifică urma *(la trace)* pe care deja el a lăsat-o ca unul ce a venit la mine convertindu-şi, ca întâmpinare, fiinţarea în act. Zig-zag-ul relaţiei nu are astfel viciul de a se constitui pe o inegalitate de şanse - nu trebuie o polaritate de genul activ-pasiv unde oricum unul ar fi dezavantajat -, nu există riscul ca relaţia să nu

debuteze, deoarece, consecvenţi regulii, toţi ar fi pacienţi; pacienţa celuilalt este pentru mine o formă de venire a fiinţei lui în interioritatea mea, dar tocmai sub condiţia receptivităţii paciente. Acest fapt face relaţia justă, coeficient originar etic - desigur, în sensul unei etici transcendentale -, anume că pacienţa condiţionează calitatea actului în relaţia cu celălalt, că în prezenţa lui recunoscută, fiinţa şi actul coincid, sensul fiind tocmai această coincidare. A recunoaşte faptul de a fi al celuilalt înseamnă a înţelege că actul venirii lui către mine deja s-a consumat şi urma lăsată în mine este un sens - urmă care nu e consecventă unui plan transcendental aplicat metodic de eul meu, ci însuşi sensul etic al unei relaţii cu transcendentul. Conform cu paradigma etică, pe a cărei consistenţă încercăm să ne bizuim de-a lungul întregului studiu, subiectul nu mai este un ego transcendental, cât o relaţie cu transcendentul. însuşi actul constituirii eului este posibilizat de preeminenţa acestei relaţii. Dacă această schemă etică ar fi acceptată în profunzimea sensului ei, atunci nu am fi departe de punctul în care să recunoaştem că Emmanuel Levinas fundamentează nu numai o alternativă metodologică la fenomenologia transcendentală, dar şi un nou model ontologic în care avantajul contextual al Dasein-ului, ce impune inevitabil o istorie a nedreptăţii, este neutralizat printr-o reciprocitate a pacienţei relaţionale - act înaintea oricărei iniţiative -, istorie în care eu şi celălalt pornim cu şanse egale şi ne manifestăm în afara cadrelor apriorice. Nu trebuie să ne pripim suspectând că astfel relaţia ar predomina condiţionând printr-un fel de anterioritate constituirea persoanelor; în fapt, relaţia nu e un gen de realitate metafizică existând în sine, ci ea se iveşte în sincronia întâlnirii devenind co-relaţie, ceea ce înseamnă dreptatea ca reciprocitate a recunoaşterii celuilalt în răspăr cu tentaţia constituirii lui, transcendenţa etică drept fundament al instituirii transcendentale co-relaţionale. Căci mai înainte ca celălalt să fie cunoscut, el trebuie întâmpinat ca unul ce vine să mă constituie dimpreună cu el, experienţă ce se petrece în condiţiile deja deschise de un mediu al co-relări, lumea elementelor şi a fiinţărilor de toate felurile. Posibilitatea însăşi a corelării, zig-zag-ul pacienţei întâlnirii, relevă, pe lângă rectitudinea alterităţii autonome a celuilalt, şi o condiţie etem prealabilă a crono-topiei mediului. Nu mă întâlnesc cu celălalt într-un cadru cartezian, abstract, ci pe un pământ efectiv care a şi devenit prin asta temei, sprijin, orientare. Celălalt poate să-mi stea frontal privindu-mă sau alături privind împreună în aceeaşi direcţie, ori, dacă întâlnirea nu se realizează în registrul luminii, ci al cuvântului, în spatele meu şi dincolo de mine, dar pe acelaşi pământ, sprijinit şi orientat deja, dar lăsat să-şi aleagă direcţia. Abia astfel libertatea

alegerii lui îmi poate *„pune în cauză propria libertate."*[241] Faptul de a mă găsi pe mine ca ipseitate pusă în cauză de o voce care nu e a mea şi care nu mă poate interpela fără a se trăda, fără să mi se dezvăluie, constituie trezirea originară la conştiinţa alterităţii.

Mai înainte ca limbajul să comunice sens, el trădează o prezenţă; chiar dacă nu aş şti ce-mi vorbeşte celălalt, ieşind din ipoteza unei cooriginarităţi paradisiace, tot aş înţelege că un altul este aici. Celălalt îmi parvine mai întâi ca fiinţare, iar apoi ca sens, nu e precedat de nici un *a priori* şi a-1 întâmpina nu înseamnă a-1 converti în noemă, ci a-1 respecta în străinătatea lui apofantică. Să fie clar, celălalt nu este un altul al meu, ci cu totul altcineva despre care nu am nici o idee, nu-1 cunosc şi nu-1 numesc. Simpla lui interpelare îmi aduce o prezenţă fără epifanii, dincolo de chip şi imagine, modul pur de a fi al alterităţii, sunet pronunţat de o gură pe care nu o pot vedea (pentru Levinas sunetul înlocuieşte esenţa fotogenică a celuilalt). Dar atunci când el mă apelează

s-a şi petrecut o *„curbură primă"*[242] [243] în fiinţă, s-a ivit un altul care este deasupra mea în taina majestăţii ce mă apelează; cineva, o a doua persoană, declanşează o criză în omogenul fiinţei, produce o „denzne/are" a transcendenţei, ceea ce înseamnă că, înainte să fi apucat să-l descopăr eu pe celălalt ca unul ce mă cheamă, el a şi reuşit deja să mi se adreseze devansându-mi graba. Transcendenţa lui este această abilitate a libertăţii lui de a *mă fi găsit mai înainte ca eu să-l fi căutat* şi de *a mă fi apelat mai înainte ca eu să-l ascult.* Acest *mai înainte* al denivelării transcendenţei nu vine să anuleze originaritatea constituirii co-relaţionale, însă marchează începutul istoricităţii co-relaţiei ca raportare etică sub creditul majestăţii. Schema etică nu doar că anunţă colapsul voinţei de dominaţie a celuilalt, dar divulgă şi naivităţile oricărei ambiţii eidetice - celălalt *„depăşeşte în mod absolut orice idee pe care pot să o am despre el. '*[222] De aici nu derivă că nu îl pot numi şi nu putem comunica; nominativul deschide orizontul epifaniiior, trasează condiţiile experienţei dincoace de acel *absolut altul* al prezenţei lui ireprezentabile. Limbajul se constituie în zig-zag-ul co-relativităţii ca performare a condiţiilor de inteligibilitate impuse o dată cu schema proximităţii, în care a devenit un leit-motiv - din refuzul de a deveni dogmă - ireductibilitatea celuilalt. Fundamentul ipseităţii mele nu mai trebuie căutat în suficienţa propriului sine, în autonomia constituantă a unui eu transcendental, ci, prin co-relaţie, într-un altul, cineva *heteronom* la care am acces prin spargerea cercului suficienţei monadice şi urcuşul către o majestate de care mă pot încredinţa printr-o exigenţă *heterocentrică.* împotriva unei facile conformităţi entelechiale a eului, Levinas va crede că *„existenţa pentru sine nu este ultimul sens al cunoaşterii (savoir), ci punerea de sine in cauză, întoarcerea la un*

înainte de sine, in prezenţa Celuilalt."[244], eveniment ontic al heteronomiei care nu poate deveni episod al experienţei mele.

Un termen nou se impune pentru a cuprinde sensul a ceea ce conduce la configurarea relaţiei în zig-zag, un du-te-vino al situării vizavi de celălalt, unul care să respecte statutul pacient al persoanelor aderente, acela în care simpla fiinţare a alterităţii e convertită în act al advenienţei. Este cazul să-i spunem *interpacienţă* - înţelegând prin asta situarea în relaţie anterioară intenţiei, originarul imediat al situării într-un mediu unde eu şi celălalt/ceilalţi suntem împreună fără a fi apucat s-o aflăm, fără a fi regizat conform unei scheme transcendentale felul amorf în care co-fiinţăm. Dacă pacienţa este deja fiinţare a eului, dar nu încă intenţie, va trebui să considerăm situarea în originarul relaţiei ca punere neutră sub condiţiile schemei de interpacienţă, de unde deschiderea perceptivă şi receptivitatea la manifestare sunt suficiente pentru a prelucra drept experienţă urmele afecţiunii constituite co-relativ, pas care face inevitabilă o metodă transcendentală. De data asta însă, materialul de prelucrat este amprenta spontană, mai precis, seturile sintetice de amprente preluate deja prin sintezele pasive, pe care alteritatea le produce chiar fără prealabilul constituirii unei scheme de receptare - receptare dezordonată, impresii vraişte, uimire a impresionabilităţii sub avalanşa unei lumi de senzaţii activ-pasive despre care încă nu se ştie nimic, unele care, înainte să sensifice, lasă urme, produc afecţiuni, generează empatii. *Interpacienţă* nu pune eurile unele lângă altele, într-o izolare autosuficientă, asemeni unor monade moarte sau unor flori artificiale ordonate în buchete de pus în vază; interpacienţă este relaţie deschisă care se bucură de paradoxul că simpla prezenţă a celuilalt este, în chip spontan, pentru sensibilitate, act de survenire, afectare a mea şi semnalare a diferenţei. Pacienţa celuilalt este actul lui de a fi în faţa mea, căci el *nu este,* cât mai curând *se constituie* într-o etalare crono-topică, se desfăşoară deasupra vreunei instituiri de sens sau intelecţiei prin quiditate, ca mănunchi de aparenţe pure - aparenţă ca orizontală ontologică lipsită de verticala profunzimilor esenţiale, ontologie de grad prim în care orizontul aparenţei nu e predeterminat de nici un *a priori,* aparenţă ca esenţa însăşi a suprafeţei. Pe această suprafaţă se descrie şi evenimentul etic al întâlnirii persoanelor interpaciente, întâlnire care nu este act şi iniţiativă, ci efectivă disponibilitate a situării corelative, receptivitate ca afectarea cu celălalt care nu face efortul de a afecta, impresionabilitate ca empatie cu celălalt, chiar dacă încă el se abţine de la intenţia generării de afecte.

Excurs asupra intenţionalităţii

Cel care a reintrodus în filosofia modernă termenul scolastic de intenţionalitate, predestinat parcă unei cariere răsunătoare ale cărei

consecinţe teoretice sunt încă în plină dezvoltare, a fost profesorul vienez al lui Husserl, Franz Brentano. Acestuia i se recunoaşte meritul de-a fi reconsiderat conceptul aristotelic de act mental. Lucrarea *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Viena, 1874) îşi angrenează ideile în jurul premisei că noţiunile îşi au originea în intuiţii. Fără acestea din urmă nu ar exista capacitatea generării de concepte, actul abstractizării. Aici autorul se remarcă prin stabilirea a trei categorii de acte manifeste la nivel mental: reprezentarea, judecata, afectele (fenomene emoţionale) - în cadrul acestora din urmă neputându-se face

distincţie între sentimente şi voinţă[245]. Reprezentarea *(Vorstellung)* e actul care se realizează atunci când ceva se aşază înaintea conştiinţei, se arată acesteia. Cu ocazia definirii reprezentării, Brentano inserează noţiunea de intenţionalitate *(Intentionalităt),* prin care se deosebeşte natura conştiinţei de cea a lucrului ori obiectului fizic, înţeleasă ca actul de conferire a unei existenţe mentale prin care conştiinţa *intenţionează* un obiect fie desprins din realitatea fizică, fie pur imaginar. Fiecare tip de comportament mental sau, mai larg, al interiorităţii care conţine şi afectele, şi voinţa, are angrenat în mod teleologic un anumit tip de intenţionalitate. Realitatea nu se discută acum în condiţiile unei ontologii clasice, în termeni de fiinţare în sine dincolo de condiţiile subiectivităţii. Sensul modem al discursului ontologic este obligat să asume condiţionarea subiectivă, dacă nu a realităţii ca atare, cu certitudine a formelor în care ea se manifestă, se arată, se reprezintă pentru cineva. în chip evident, intenţionalitatea comportă calitatea conştiinţei de a garanta realitatea unui fenomen. Făcând trimitere la o idee herbartiană, Brentano îşi anunţă convingerea că *„reprezentarea*

subîntinde întreaga experienţă psihică."[246] Peter Kampits[247] remarcă faptul că această saturaţie intenţională a conştiinţei defavorizează sau chiar descalifică ideea inconştientului pe care Freud, fost discipol itinerant al lui Brentano, se sforţa să o legitimeze. Din faptul că în fiecare act conştiinţa este orientată către un obiect specific şi că, în orientare, ea se descoperă sieşi, ar trebui dedus că nu poate exista conştiinţă fără un ceva, că nu poate fi vorba de un inconştient.

Desigur că intenţionalitatea se aplică şi celei de-a doua categorii de acte mentale, ca intenţionare a validităţii judecăţilor *(Urteile).* Contrar ideii susţinute de Bolzano, după care judecata logică are valoare în sine, este validă în chip strict logic, Brentano strecoară condiţionarea psihologică la nivelul judecăţii. Acestea sunt acte mentale, obiecte ale *„percepţiei interioare"* şi, prin urmare, trebuie considerat că existenţa lor este exclusiv inteligibilă ca acte psihice. Este suficient ca un obiect să fie intenţionat şi din asta să rezulte că el şi există, repetăm, în modul ontologiei subiectivităţii. Consecinţa logică ar fi că astfel este posibilă coexistenţa unor fenomene contradictorii din punctul de vedere al obiectivităţii stricte. Exemplul etalat de Brentano este enunţul că *există muntele de aur,* fapt asupra căruia Meinong atrăgea atenţia că este imposibil. Muntele de aur, o dată intenţionat, el devine real în conştiinţă. Se vede că intenţia tinde să-şi asume tot mai mult din statutul condiţiei de posibilitate. în această primă fază a teoriei intenţionalităţii, autorul pare destul de categoric în convingerea că nu ne putem pronunţa asupra existenţei fenomenelor percepţiei exterioare în exact formele sub care ele ni se prezintă - problemă ce nu riscă să eşueze în solipsism, căci nu e pusă în cauză o problemă ontologică, ci efectiv una ţinând de fenomenologia reprezentării. Cea care este obligată să-şi revizuiască tezele este, bineînţeles, teoria adevărului. Moştenirea aristotelică reformulată de scolastică în felul unei *„adequatio rei et intellectus"* este depăşită în sensul unui monism al evidenţei nemijlocite a conştiinţei pure, din care nu mai poate face parte în nici un fel

exterioritatea obiectului. Adevărul[248] nu mai este raport, de vreme ce realul exterior nu poate fi legitimat decât ca formă a reprezentării.

Ultima perioadă a producţiei lui teoretice aduce o revizuire a teoriei existenţei mentale a lui Brentano. Diferenţierea mai clară între termenii reprezentării, între o conştiinţă primară şi una secundară, între o reprezentare a lucrului conceput *(modo obliquo)* şi una a conceptorului *(modo recto)* nuanţează teoria existenţei. Noua formulare restrânge clasa fenomenelor ce pot fi intenţionate - prin urmare, reale la cea a existenţelor concrete, rămânând ca unele concepte, cum sunt *fiinţa* şi *nefiinţa,* să fie remise ficţiunii. Dacă mintea are în vedere un obiect ireal - de exemplu, un centaur - *„ceea ce ea intenţionează nu se referă* - dacă îi dăm crezare tânărului Brentano - *la proprietăţile unui centaur, ci la mintea unei persoane concrete care se gândeşte la un*

centaur. "[249]

Cea de-a treia clasă a fenomenelor mentale face vizibilă intenţionalitatea ca intenţie afectivă, cu accent distinctiv în cazul extremelor *iubirea (Liebe)* şi *ura (Hasses).* Cvasitotalitatea sau integralitatea comportamentelor, atitudinilor, situărilor subiectului în raport cu propria interioritate sau în raport cu lumea exterioară tinde să-şi afle explicaţia în sensul intenţionalităţii. Prietenul lui Brentano, Cari Stumpf (1848-1936), va aplica împreună cu colaboratorii săi ideea intenţionalităţii la studiul comportamentelor psihice, avându-se în vedere evidenţa că orice act psihic se referă la ceva exterior lui. Tipul acesta de discurs se înscrie în cadrele unei psihologii gestaltiste, al cărei fondator este Christian von Ehrenfels (1859-1932), cu lucrarea *Uber Gestalt-Qualitâten.* între cei mai buni elevi ai lui Brentano, alături de Husserl se numără şi Alexius Meinong (1853-1920), cel dintâi care a transportat în Anglia, prin polemicile lui cu B. Russell, teoria magistrului, dar rebotezând-o cu termenul *direcţionalitate (Gerichtetsein),* care devine categorie centrală a propriei teorii a obiectelor. Abilitând o sugestie făcută de Ehrenfels, Meinong distinge calităţile obiectelor de fundamentul lor, numit şi „conţinut originar" *(fundierender Inhalt)* sau „obiect de clasă inferioară" *(Inferiora).* Calitatea prin care obiectul se arată este numită „conţinut originat" *(fundierter Inhalt)* sau „obiect de clasă superioară" *(Superiora).* Dacă obiectele de clasă inferioară pot exista prin ele însele, cele din clasa superioară nu pot exista decât însoţite de cele dintâi. Ele pot fi afirmate

sau negate ca proces logic, dar nu pot fi *„prezentate minţii."*[250] De aici, mintea poate doar afirma sau nega existenţa unui *munte de aur,* fără a-1 putea indica în reprezentare sau fără a-1 putea susţine printr-un act de convingere. Nu o realitate externă este ceea ce garantează validitatea unei judecăţi. Raportul este oarecum inversat. Dacă o judecată ar fi validă, atunci ea ar putea garanta corespondentul real. Dacă enunţul că *„muntele de aur există"* ar fi adevărat, atunci în realitate muntele ar exista. Fără să existe, el poate fi „obiectivat", şi avem nevoie de termenul „obiectivare" pentru a deosebi ceea ce există de ceea ce poate fi doar reprezentat. Reprezentarea e aplicabilă doar conţinuturilor obiectelor reale. Afirmarea existenţei proprietăţilor *(Soseiri)* unor obiecte nu inferează afirmarea existenţei *(Sein)* obiectelor. Obiectele ale căror proprietăţi sunt doar reprezentate nu intră în rândul existenţilor, pentru ele enunţându-se o nouă clasă, *subzistenta (bestehen),* astfel că

„un munte de aur poate subzista, dar nu exista."[251] O precizare suplimentară vizează clarificarea gândirii prin acelaşi act, a unor obiecte existente împreună cu altele subzistente. Termenul „fiinţă" ataşat unui obiect real este subzistentul ce se face gândit numai sub condiţia aceluia, indirect sau prin efracţie. Fiinţa calului, fiinţa omului, fiinţa cărţii, a maşinii nu se poate reprezenta desprinsă de aceste individuate. Se ştie ce carieră fabuloasă va face această fiinţă în ontologia heideggeriană. Meinong o numeşte însă simplu *subzistent,* iar B. Russell consideră că orice judecată logică este enunţ afirmativ sau negativ vizavi de fiinţă. Pentru Meinong, principiul logic al contradicţiei vizează doar relaţii între obiectele *existente,* celelalte, *subzistentele* putând fi reprezentate împreună fără să sufere incidenţa contradicţiei, teză ce-1 apropie destul de mult de Bolzano. Şi pentru acesta din urmă obiectele sau propoziţiile contradictorii pot coexista pe plan mental. Diferenţa între cei doi se afirmă atunci când Meinong contestă că acele obiecte coexistente mental ar putea exista şi în chip propriu, adică extramental.

Husserl, care îi este îndatorat mult lui Brentano, dar şi lui Frege, reia în *Logische Untersuschungen* problema raportului dintre logică, psihologie şi lumea obiectivă. Critica la adresa psihologismului unor J. S. Mill şi H. Spencer urmăreşte relegitimarea obiectivităţii structurilor logice. Problema suprapunerii parţiale a tezei *existentului* cu cea a *subzistentului* se clarifică dacă ţinem seama de un nou cadru de analiză. Husserl distinge logica formală a propoziţiilor de ontologia formală, teoria obiectelor. Obiectele mentale nu mai sunt în mod obiectiv existente ca şi la Brentano, ci numai date, să zicem, psihologic obiective. Arbitrând oarecum între *propoziţiile-în-sine* ale lui Bolzano şi ideea *intenţionalităţii* a lui Brentano, Husserl inaugurează opera sa majoră, fenomenologia transcendentală. Lucrarea *Ideen zur einen Phănomenologie und phănomenologischen Philosophie* (Halle, 1913)

stabileşte raportul noemă-noesă corelativ[252] celor două teze. Orice act al conştiinţei le conţine pe amândouă, *„noema este propoziţia-in-sine infinită a lui Bolzano, validă chiar dacă cineva o gândeşte sau nu, în vreme ce noesa este actul lui Brentano, prin care mintea intenţionează un obiect. După Husserl, ceea ce mintea intenţionează în actul de noesă*

nu este nimic altceva decât o noemă."[253]

Cele două căi majore de cercetare ce se deschid acum în faţa filosofiei ţin de opţiunea pentru studiul fie al *actului* noetic, fie al *conţinutului* noematic. Propoziţiile sunt conţinuturi noematice intenţionate de conştiinţă, ele putând fi cercetate ca date indicând ceva semnificativ despre actele conştiinţei - origine formală, mod de constituire, structură. Noesa ca act psihologic este corelativă, în conştiinţă, entităţii noematice. Corespondenţa nu este strict numerică, pentru că unei noeme îi pot reveni uneori mai multe serii de acte noetice, ori invers, un singur act noetic poate intenţiona o sumă de noeme. Orice obiect exterior poate suscita elaborarea mai multor *„noemata perceptuale",* fiecare coincizând cu exact singularitatea unui mod de intenţionare, relativ autonomă în analiză. Pluralitatea noematelor nu inferează o sumă corespondentă a obiectelor externe cât, eventual, suma corespondentă a actelor noetice pluriperspectivale. Noemele pot fi descrise şi corelativ actelor mentale în care sunt implicate, percepţie, memorie, reflecţie, pentru fiecare din ele existând, în realitate, un număr indefinit de serii, identificabile după „nucleul" comun, constituibile după o sintaxă imanentă a conştiinţei. Dacă actele de constituire noetică sunt temporale, ţinând de temporalitatea conştiinţei, în ceea ce priveşte conţinutul noematic al acestora, Husserl preferă să-l considere supratemporal, valid în eternitate. Deosebirea radicală a noemei de noesă, aşa cum le analizează şi Jacques Derrida, vine din faptul că conţinutul noemei *„nu aparţine realmente conştiinţei",*

că este instanţă străină, inserţie a ne-realului[254] în activitatea conştiinţei. Activitatea intenţională este doar mediul în care se realizează conţinuturile noematice, dar nicidecum substanţa acestora. în imanenţa intenţionalităţii advine transcendenţa unor obiecte, forme ale sensului. Incondiţionarea substanţială a noemelor ar fi, în planul de lucru al lui Husserl, condiţia de legitimare a obiectivităţii sensului, acel „ca atare" al fiinţei, cum preferă să-i spună Derrida. în dezvoltarea analizelor lui, Husserl mai distinge obiectul perceput de noema perceptuală - obiectul

„aşa cum este intenţionat in fiecare act noetic de percepţie."[255] Trihotomia *obiect perceput, act intenţional* (noesă) şi *conţinut intenţionat* (noemă) ar aminti, în opinia lui Johnston, de aceea mai veche practicată de Brentano şi preluată de Meinong.

Intenţionalitatea devine la Husserl structura transcendentală a eului pur, *„descrisă in* Ideen *Ica o structură originară, ca o arhi-*

structură (Ur-Struktur) ”[256], în care se produc corelarea noemei cu noesa şi a formei *(morfe)* cu materia *(hyle).* Intenţionalitatea deschide subiectului posibilitatea experienţei datului fenomenal, dar şi aceea a producerii sensului. Componenta hyletică a experienţei ne interesează în special pentru că în ea se manifestă ceva aparţinând subiectului în prealabilul prestaţiei intenţionale; în temeiul ei vom găsi sprijin pentru o nouă teorie a subiectului care, după un îndelungat travaliu levinasian, îşi va manifesta esenţa de *an-arhie* a sensibilităţii pasive. Hyle ar fi forma trăită a afectului care n-a încăput încă în sens, n-a fost adusă la o expresie formală, un fel de aprehensiune sălbatică, *„polul pasivităţii pure, al acelei non-intenţionalităţi fără de care conştiinţa nu ar primi nimic care să-i fie străin (autre) şi nu ar putea să-şi exercite activitatea*

intenţională. "[257] Componenta hyletică e pacienţă, receptivitate şi deschidere a subiectivităţii către condiţiile experienţei active. Dar adevărata esenţă a acelei hyle este temporalitatea, cum cu evidentă subtilitate consideră Derrida, posibilitatea stabilirii unui principiu de ordine, a unui început, *arhe,* acel nimic al conştiinţei egotice reduse ce-şi testează astfel noncondiţionarea.

Levinas nu încetează să conteste fundamentarea ultimă a fenomenologiei. Dorinţa lui merge în sensul dovedirii că intenţionalitatea nu este secretul ultim al subiectului, că eul nu este esenţialmente activ şi autoconstituit, că sensibilitatea pasivă *an-arhică* este mai originară decât însăşi structura egologică a subiectivităţii. Dar astfel de ţeze sunt rezultatul unor îndelungi meditaţii şi analize, după ce prima parte a scrierilor lui au fost consacrate lămuririi, traducerii şi popularizării fenomenologiei husserliene în Franţa. Cartea *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* e numai una dintre confirmările acelor preocupări. Ce-i drept, unii comentatori au suspectat încă de aici anumite *parti-pris-uri* care cu timpul se vor accentua, anumite alterări de doctrină, mici divagaţii menite a depersonaliza autorii studiaţi. Proiectul major al lui Levinas va fi în perioada matură a creaţiei lui înlocuirea fenomenologiei, dar şi a ontologiei fundamentale heideggeriene, printr-un sistem metafizic de nuanţă etică. Analizele din *DE* tind să reducă esenţa fenomenologiei la intenţionalitatea conştiinţei. Faptul că intenţionalitatea este caracteristica „esenţială" a conştiinţei este ceea ce ar dori să spună teoria husserliană despre viaţa spirituală. Intenţia sau vizarea, concepte cvasiidentice, iradiază toate formele vieţii interioare, toate nivelele de manifestare ale conştiinţei şi afectivităţii. Semnificaţiile verbale sunt primele şi cele mai la îndemână obiecte în care se poate observa inserţie intenţională - limbajul este intenţie de semnificare, comunicarea intenţie de sens. Cuvântul tinde să coreleze actul gândirii unui conţinut gândit. Intenţia de sens aduce în gândire ceva care nu aparţine propriu-zis esenţei acesteia şi nu poate fi manifestat în actele ei. Noematele ce se obţin din vizare compun natura exteriorităţii, în nici un fel identificabilă obiectivităţii fizice, vizavi de interioritatea acţiunii noetice, lume terţă între subiectivitatea pură a conştiinţei intenţionale şi, la cealaltă extremă, obiectivitatea naturală ale cărei forme nu pot fi susţinute în chip riguros. Obiectul noematic se defineşte ca sensul/forma ce intră în conştiinţă o dată cu mişcarea însăşi de constituire sau ca identitate a sensului transcendentă operaţiei prin care e vizată. Manifestarea sensului este deja sinteză şi sincronicitate, prin raport cu pluralitatea diacronică a actelor constitutive.

Teoria intenţiei devine şi cadrul în care problema eului poate fi angajată. Faptul brutal de a-l postula nu ar face decât să impună un temei dogmatic discursului. Evidenţa că un eu, transcendental, există nu

se poate manifesta decât consecvent alteia mai vechi, aşa-zicând prime, evidenţa că dintotdeauna - şi pe toată suprafaţa obiectivărilor - deja

conştiinţa este intenţionalizată, calificată teleologic[258] [259]. Există oare o origine nucleară, exclusivă a tuturor prestaţiilor intenţionale? Dacă da, acela este eul. Dacă nu, şi s-au afirmat teorii ale destrucţiei eului, să-i amintim doar pe Mach, pe Freud, pe Nietzsche, atunci monadicitatea eului transcendental nu este decât una dintre ereziile filosofice ale fondului religios monoteist. Adevărul, logica, sensul, univocitatea valorii au nevoie de un eu nuclear, astfel că Husserl nu va risca să-l piardă. Dacă fiinţa acestuia nu poate fi imediat sesizată, existenţa lui ar putea fi dedusă din modurile gestiunii intenţiilor, un fel de epifenomene în jurul cărora se caută criteriu pentru un sens genetic şi teleologic corespondent nevoii de unitate. în felul indicat eul capătă o descripţie operaţională, se comportă nu ca un existent, ci ca o „formă" sau „manieră" de a fi. De asemenea, eul capătă sens izomorf limitei către care tinde şi de care se loveşte orice referinţă atunci când conştiinţa se intenţionează pe sine, iar nu una sau alta dintre noeme. Dacă am asimila totuşi ideea eului lumii noematice, ar trebuie să specificăm că numai în eu sensul (forma) noemei coincide propriului act (energia, substanţa) noetic, şi anume eul dă forma temporalităţii vizante. Libertatea de a fi a eului, în intervalul căreia gândirea se constituia doar ca un fenomen între altele, se împlineşte în conştiinţa circulară ca imanenţă a temporalităţii. Important de remarcat, pentru economia de ansamblu a prezentului studiu, că Levinas va opta să deducă temporalitatea nu din imanenţa conştiinţei, nici din esenţa hyletică, ci din relaţie cu transcendenţa alterităţii, manifestă în sensibilitate.

Intenţionalitatea ca veghe

Raţiunea, care se bucură de un privilegiu pe care rareori modernitatea a fost dispusă să-l recunoască altor categorii, se vede - în scepticism, în agnosticism, în criticism - adusă în situaţia de-a trebui să-şi legitimeze apodicticitatea, de care în chip corelativ depind adevărul şi întemeierea. Dacă formele raţiunii sunt cele prin a căror apariţie se pierde ceva din sau se alterează fiinţa aparentului, nu numai că formele nu ţin de fiinţa a ceea ce apare, dar ele nici măcar nu duc la cunoaşterea acesteia, ca una ce-a rămas ireprezentată. Dacă realul ar fi complet raţional, ca şi la Hegel, încă tot nu am putea justifica raţionalitatea integrală a înseşi raţiunii, şi asta se face vizibil în diversitatea formelor realului ce sparg chiar şi cel mai larg spectru de definiţie al raţionalităţii. Husserl a atras atenţia principial asupra naivităţii de a se baza pe pretinsul bun-simţ al raţiunii - în înţelesul de identitate a eului cu actul, en-ergia identificării propriului, fiinţă a circularităţii unei substanţe din care evidenţiabilă poate fi doar forma -, găsind că este

ceva mai adânc decât acesta, ceva care poate prilejui trezirea dintr-un somn dogmatic al raţiunii. Fenomenologia husserliană se remarcă şi prin critica cea mai riguroasă a deducţiei conţinuturilor de sens din evidenţele raţiunii. în *Psihologia fenomenologică* a lui Husserl, Levinas găseşte ferma diferenţiere a structurii elementale a lumii de forma subiectivă, care-i dă conţinutul oferindu-se ca tocmai agentul reprezentării acestuia - constituirea lumii de către agentul subiectiv ca unul ce nu este acea lume, anume în conştiinţa detaşării constitutive. *în sine-le* acestei lumi se vede stânjenit de transferul prin reprezentare în formă a subiectivităţii constituante. De aici încolo analiza obiectivităţii va reveni la studiul structurii generative a actului reprezentării şi modurilor acesteia, precum şi a transcendenţei formelor în imanenţa intenţiei.

Reducţia transcendentală din *Ideen I* face să se emancipeze idealul gândirii de preocuparea pentru normele adecvaţiei - specifice unei îndelungate tradiţii epistemologice de la Aristotel şi scolastici până la empiriştii moderni şi Kant -, nemaiputând fi vorba acum de binaritatea structurii realului; finalitatea reducţiei ar fi stabilirea *„apodicticităţii intuiţiei interne."™* Levinas consideră amintita emancipare ca o victorie împotriva obedienţei faţă de ontologie, înţeleasă ca manifestare a fiinţei în evenimentul *„identificării identicului"-,* dincolo de victorie, ar fi vorba de un adevărat proces de eliberare, de *„trezire a spiritului"* înţeles ca *„trecerea de la o ordine în care acoperirea vizatului (vise) prin văzut (vu) este imposibilă, la ordinea identificării adecvate care ar fi cea a apodicticului."™* Un alt înţeles îl va căpăta apodicticul în *Meditaţii carteziene-,* în baza suspiciunii că acea intuiţie a interiorităţii apodictice nu ar fi în măsură să explice intenţia de semnificare pentru că în afara unei vieţuiri vagi, cvasiindeterminate, nu se poate stabili nimic care să fie pragul ferm al eului, care rămâne mai degrabă „obscur" (poate acel *Ego Sum)* - de unde asertarea unei apodicticităţi a inadecvabilului văzut-vizat. Câştigul ultim al intenţionării nu coincide prezumţiei care justifică procesul, iar pe de altă parte, procesul se finalizează în iteraţia circulară a lui *ego sum* - revenire la actualitatea lui Acelaşi sub aparenţa formală a travaliului reducţiei. Evidenţa lui ego sum reactivează sterila schemă ontologică a coincidenţei fiinţei cu conştiinţa, aceasta din urmă găsind acum prilejul să execute un pas în afară de sine, să-şi adopte perspectiva din care identitatea de stare să se poată vedea inadecvată centrului

vizant, figură numită *„transcendent in imanenţă"*[260] [261].

Ideea intenţionalităţii ca veghe divulgă o anume stare de somnolenţă prealabilă în metabolismul eului. Eul intenţional este onorat de statutul transcendentului prin raportare la fluxul identităţii trăirilor în conştiinţă, el fiind cel de deasupra care vizează şi supervizează acest

flux anume ca ordine şi ca sens. Eul este cel treaz[262] în somnolenţa fluxului conştiinţei, este agentul identificării de sine, deşi scăldat în mediul imanenţei, şi cu asta treaz, în vreme ce conştienţa comună nu face decât să-şi continue hipnoza ce-o leagă de exterioritate sau să viseze încă mirajul producţiilor interiorităţii. Eul de veghe, intenţionalitatea trează se vede pe sine ca acţiune vigilentă nonidentică operei pe care tocmai o performează, conversia noematică - transcendenţa intenţiei în imanenţa fluxului conştiinţei, fapt înţeles de

Levinas ca non-apartenenţa eului la „ţesătura” *(tissus)*[263] stărilor de conştiinţă, forarea de către eu în adâncimea conştiinţei a ceva mai adânc decât esenţa simplei conştienţe, pe care astfel o invită la o nouă recunoaştere de sine prin acest mai adânc decât sine. în *Husserliana IX,* se face trimitere precisă la comportamentul eului trezit, jumătatea de drum între simpla intenţionare şi obiectivarea ca atare, un „a-nu-împlini-încă” al actului intenţional ca interval de potenţialitate în care se generează moduri ale rutei intenţionale, afecţiuni, excitaţii, impresii, unele în care, pe jumătate adormit/indiferent, eul nu se fixează teleologic, le lasă să treacă, să curgă, un soi de fantasme, forme fără substanţă, mai mult decât nimicul, dar încă nu obiecte. Ceea ce se

fixează ca real aparţine[264] deja eului pe deplin trezit, temâtizant - vigilenţă venită din adâncul necondiţionat al subiectivităţii, *insomnie* a eului ca intenţionalitate. Acest cineva treaz din inima subiectivităţii, eul intenţional - deşi încă nu e decisă monadicitatea lui, astfel că mai indicat

ar fi să vorbim de activitatea intenţională -, *„veghează asupra*

obiectului"[265]*,* rămâne activitate obiectivantă în aspectele vieţii practice şi cele axiologice. Dezmeticirea, pentru că nu putem spune act de trezire, e pacientă, suferinţă a izbiturii realului, exterior acestui anume vigilent (în pasivitatea conştiinţei Eul deja veghează, neindividuat, neconstituit ca monadă a activităţii orientate spre obiect) în insuficienţa trezirii. Vedem de aici trezirea ca un produs al afectării. Ducând analiza textului husserlian dincolo de ceea ce spune, Levinas propune să fie considerată această veghe a eului preconstituit drept exemplul defazajului în identitatea lui Acelaşi, non-coincidenţă cu sine a interiorităţii, dia-cronie ce lasă vizibilă pacienţa afectării; insomnia eului sau actul de a veghea pot fi considerate ca „descentrare" a unităţii unului subiectiv sau de-nucleizare *(denuuleatiori)* a atomicităţii lui. Această *veghe pură,* fără intenţionalitate este, *asemeni prezentei ideii Infinitului în fmitudinea subiectivă,* conţinere în imanenţă a de-neconţinutului transcendenţei, *„suscepţiune"* a Infinitului de către fmitudinea subiectului, intruziune în identitate a unei acţiuni identificatoare neconţinută de rezultatele manifestării sale, *„eliberare de sine în sine''* a eului, asemănătoare loviturii de afecţiune dată de aproapele.

Reducţie, vigilenţă, trezire

Reducţia vizează dobândirea evidenţei apodictice a vieţii conştiinţei anterioară realului care-şi capătă prin ea formele, obstrucţionându-i ca atare vigilenţa prin menţinere în preocuparea faţă de aceste forme. Meritul pe care Levinas îl recunoaşte fenomenologiei husserliene este descoperirea vieţii subiacente manifestării ca subiect, intenţia anterioară obiectivării, *a fi-ul* ireductibil la modurile esanţei, regăsirea

vieţii[266] pure sub ipostazele eului. Reducţia ar fi demersul care trezeşte fiinţa tematizantă din chiar repausul în care se constituie realul, în actul împotrivirii la suficienţa acestuia. Caracterul de viaţă necondiţionată al eului se vede în neliniştea vegherii - trezire sau revoluţie permanentă, subversivă identităţii remanente în Acelaşi; Eul este *„trezirea însăşi"* vizibilă şi în recunoaşterea celuilalt subiect ca alt centru de iradiaţie egotică pornind, la Husserl, de la analogia corpurilor animate, trezire în care se manifestă evidenţa interşanjabilităţii spaţiale - ozcz-ul meu cu *acolo* al tău - dar şi secundaritatea rolului Eului, primordial în sine, văzându-se expus altuia, fixat de privirea lui, modelat de heterointenţia lui. în relaţia intersubiectivă, eul se trezeşte în travaliul recunoaşterii de sine ca altul celui ce-1 vizează, trezirea ca diastază în economia eului - Eu la sine, dar în acelaşi timp altul celuilalt. Conform interpretării levinasiene a sensului trezirii, abia prin relaţia intersubiectivă eul este smuls *„nenaturalei"* solitudini - coincidenţa fiinţării cu constituirea - în

care l-a împins reducţia egologică[267]. Ceea ce însă pierde, poate, din vedere sau ignoră Levinas este că eul, astfel constituit de privirea celuilalt, îşi pierde centralitatea - egoismul şi egotismul - pentru a lăsa celuilalt ipostaza în care se situase el mai devreme, făcând schimb de roluri. Faptul de a se lăsa constituit derogă evident privilegiul eului, care poate fi considerat şi o formă de violenţă, de-a măsura o exterioritate ce-i este expusă devenind acum el cel ce se expune. Calitatea etică e generată, probabil, în irecuzabilul sensului pe care celălalt îl trimite către mine şi din care eul meu nu se poate elibera, rămânându-i *ostatic* - formă de trezire prin izbitura capacităţii constituante a celuilalt ce obligă eul meu să coboare dincolo de ceea ce, în sine, ar fi putut deriva dintr-o ipseintenţie; calitatea etică se înalţă din înţelegerea faptului că eul este imemorial expus feţei celuilalt şi încă de

atunci, deci infinit, responsabil - trezirea ca responsabilitate[268] pentru Celălalt care se dezvoltă- în consecinţă directă cu husserliana reducţie intersubiectivă, trezirea eului în întâlnirea cu celălalt ca eliberare dintr-un *„somn dogmatic"* al sinelui, *„explozia Celuilalt în Acelaşi"* sau *„insomnie absolută"* ca şi *„categorie sub care subiectul pierde*

consistenţa atomică a apercepţiei transcendentale. "[269]

în adâncul eului redus se află trăirea pură, viaţa eului ca excedare asupra economiei aperceptive ce îşi produce formele în identificare, trăirea ca şi conţinut ce nu are un corespondent conţinător, conţinut care *trezeşte* şi *inspiră,* termeni prin care Levinas înţelege glorificarea în excedare a Celuilalt de către Acelaşi, ieşirea din cadrul ontologiei în procesul instalării transcendentului în imanenţă, denucleizarea eului în *veghea* sau *vigilenţa* pentru aproapele. Se intenţionează aici dovedirea faptului că semnificaţia nu este necesar corelativă cunoaşterii, ci că ea

este în veghe[270], adică un pre-originar al cunoaşterii. Starea de veghe semnalează că ne găsim într-o filosofie în care sensul trezirii este înţeles ca ţinerea în atenţie de către altul, ca a fi prizonierul veghii pe care trebuie să o întreţii - foc ce nu trebuie să se stingă pentru a-i putea zări faţa celuilalt sub pâlpâirea razelor de lumină. Vigilenţa este spargere a identităţii aceluiaşi, eliberarea din cercul ipseităţii prin atenţia îndreptată asupra celuilalt, ieşire din ontologie prin intrarea în etică.

Către o conştiinţă non-intenţională; conştiinţa „confuză”

Avem aici o formulă slogan ce exprimă scopul traseului pe care-1 iau investigaţiile levinasiene. Propriu-zis se urmăreşte înlocuirea priorităţii acordate prezenţei-la-sine, reprezentării şi cunoaşterii din fenomenologie, cu afirmarea unui raport faţă de altul în care subiecţii se văd degajaţi de structurile de intenţionalitate, preferate de Husserl în analiza intersubiectivităţii. Unei îndelungi şi venerabile tradiţii, Levinas îi găseşte vina de a fi suprapus prea lesne spiritul sau psihismul cu

structurile de cunoaştere[271] şi, în mod invariabil, de a fi înlăturat misterul, de a fi convertit non-conştientul prin raport cu conştienţa ce poate fi pierdută şi redobândită, acte din care se ţese lumea experienţei. În experienţă se afirmă subiectivitatea ca act, ca mod de a se impune, de a dicta asupra datului experienţial, fie vorba de contemplare, voinţă, afectivitate, intelect, sensibilitate, percepţie, reflecţie, senzaţie, tematizare. Chiar raporturile cu altul, cu semenul sau cu Dumnezeu sunt

asimilate modalităţii experienţei. Universalitatea[272] experienţei ca metodă nu poate fi garantată altfel decât pe seama unităţii Eului. însă, în chiar garanţia acelei unităţii, eul filosofiei idealiste, ca şi al celei fenomenologice, tinde să reducă alteritatea la sensurile interiorităţii, să parcurgă un cerc hermeneutic *învăţând* noul ca şi cum acesta ar putea fi *reamintit,* ca şi cum el ar *preexista* în imanenţă - asta însemnând ratarea alterităţii ca sens radical, ca transcendenţă a celui cu totul altul, dar şi pierdere a sensului temporalităţii care se deduce în relaţie cu chipul celuilalt. Viitorul vizat nu mai este viitor pur întrucât revine la actul de vizare, la prezentul protenţiei, este alterat în dia-cronia lui prin anticipaţie. Dia-cronia se pierde în fluxul prezentificărilor ce resoarbe în sine şi trecutul, şi viitorul. Monotemporalitatea îl pierde pe celălalt ca diferit, străin, altul, experienţa lui sau cu el nu se poate califica drept una reală. Reducţia sincronă transformă alteritatea în „dat", obiect al posesiunii, formă noematică, concept, temă, idee, anulându-i transcendenţa. Pentru Levinas orice relaţie veritabilă cu alteritatea este în esenţă raport cu transcendentul, pacienţă afectată, opusă ca sens

„intenţionalităţii goale care se umple"[273], dar şi raţionalităţii hegeliene care-şi conţine sensul alterităţii. în unitatea, raţională sau intenţională a eului se vădeşte eroarea majoră, lecturabilă şi ca formă de neputinţă, sinteza conceptuală a aceluiaşi cu altul, sinopsia luminii fiinţei în care nu încape altul. în validitatea tezei eului - *cogito* se rezumă teza sistemului lumii ca unitate a conştiinţei de sine, fiinţa luminată de conştienţa imanenţei.

Levinas nu e împăcat cu teza derivării sensului din prestaţia intenţională a conştiinţei. Actul, voinţa, donaţia sunt privilegiate în intenţie, conştiinţa se poziţionează faţă de sine, se dă sieşi, se expune sesizării, se lasă prinsă, cuprinsă, com-prehendată, apropriată. Conştiinţa intenţională *parcurge* mişcarea spre obiectele noematice, dar în concomitenţă ea *cade* - nici intuiţie, nici reprezentare, nici reflecţie - către propria interioritate difuză, *vine* către sine, se apropie de indefinitul propriei centralităţi. Reprezentându-şi lumea, ea devine ca un *organon* al posibilităţii de reprezentare incondiţionat şi, prin asta, pasiv, în spontaneitatea cvasiperpetuă a acţiunii lui. *Căderea in sine,* generaţia secundară ca organon, se petrec fără vizare intenţională. Aici se poate bănui deja *abisul pasivităţii* neconstituite a subiectului, în chip originar

disimulat, a experienţei non-intenţionale ca şi contrapunct[274] al intenţionalităţii. Conştiinţa nonintenţională este privire indirectă ca accidentul de-a fi observat fără voie un fapt ce a intrat în deschisul ochilor rătăciţi, nu intenţia de a vedea, cât vedere necoordonată a înseşi acestei intenţii, *„conştiinţă a conştiinţei", „pasivă ca şi timpul care trece*

şi care mă veghează fără ştiinţa mea", „conştiinţă nemijlocită de sine"[275] ce nu se pierde în abisul lipsei de lumină, care se arată în forma corolei, temporalitate hyletică în sensul remarcat de către Derrida la Husserl, din care eul se sesizează pe sine obiectivându-se, aducând astfel în istoria propriei geneze pre-originarul subzistenţei pasive.

Conştiinţa „confuză", cum îi mai spune Levinas acestei subzistări preintenţionale, însoţeşte în toate actele prestaţia intenţională, dar nu, desigur, în modul în care simplul posibil îşi însoţeşte actualizarea; ea este implicită etalărilor noetice. Felul ei de a fi nu trebuie definit ca *„pct pasiv"* ci ca *„pură pasivitate",* iar dacă vrem să-i transferăm sensul în coordonată temporală, trebuie să fie recunoscută drept durată a unui eu încă neconstituit, temporalitate a timpului *„scăpată punctului de*

plecare"[276] [277], discontinuitate ce nu permite să se lege într-o sinteză pasivitatea preintenţională cu actul de intenţionare al eului viitor. Nici nu trebuie căutat în esenţa acelei pasivităţii actul capacităţii de a fi conştientă de sine, reflexivitatea, pentru că atunci s-ar pierde tocmai ceea ce-i e caracteristic, dar nici nu trebuie expediată teritoriului obscur al indicibilităţii. Ca şi *pasivitate,* conştiinţa e mai degrabă *sensibilitate,* constituire a *vulnerabilităţii* ca timp ce nu se lasă destituit de intenţia eului de-a fi primul intrat în fiinţă, prima lumină.

Conceptul pasivităţii vrea să dea seamă de comportamentul subiectului în preistoria constituirii, într-o pre-originaritate a relaţiei neasumate, în *„conştiinţa confuză", „implicită", „conştiinţă nedesăvârşită: fără intenţii, fără vizări, fără masca protectoare a personajului care se contemplă in oglinda lumii, liniştită şi nemişcată. Fără nume, fără loc. fără titluri. "*[25b] Degajat de orice contextualitate, golit de aţribute, redus dincolo de intenţia stabilirii unei interiorităţi

transcendentale printr-o dezindividuare[278] apofantică, subiectul pasiv nu mai rămâne un corelat al fiinţei şi esenţei, nu stăruie în lumină, ci devine *străin* conştiinţei şi *apatrid* în fiinţă. în *..timiditatea non-intenţionalului",* subiectul levinasian capătă un profil prin care se

particularizează[279] de toate epifaniile subiectului modernităţii, marcate în general de atributul autoconstituirii, este caracterizat de *nedesăvârşire,* este *expus* celuilalt, pus sub semnul întrebării şi, cu cât mai *vulnerabil,* cu atât mai profund *responsabil,* astfel încât, în grija pentru celălalt, el are de legitimat propriul drept de a fi, unul în care e greu de distins privilegiul unicităţii de păcatul uzurpării locului celuilalt. în chipul celuilalt, de care e responsabil încă anterior asumării, subiectul întâlneşte interogaţia unui transcendent ce nu se adresează de la suprafaţa fenomenalului, ci vine ca mister al slavei ce deopotrivă „interpelează" şi „comandă". Subiectul pacient nu se defineşte prin heideggerianul *a-fi-în-lume;* noua lui sintagmă, întrucât însuşi dreptul la

fiinţare e, ca şi culpabilitate, problematic, devine *„fiinţa-in-dezbatere."*[280] Istoricitatea eului devine contextul în care el are de dat un răspuns, în care se afirmă corelaţia structurii etice cu limbajul.

Sintezele pasive a priori şi intuiţia hyletică

Situarea în generozitatea prevalentă a unui mediu nu permite stabilirea unei cronologii unde să se poată delimita un punct prim al autonomiei ipseităţii; vorbind de autonomia aceluiaşi sau a celuilalt, avem în vedere numai referinţa la experienţa personală, autonomie a unuia în raport cu celălalt. In mod absolut, condiţionarea ontologică a unui mediu stânjeneşte şansele constituirii unor ipseităţi monadice; se vorbeşte de o transcendenţă orizontală a celuilalt în temeiul autonomiei în raport cu mine, dar nu trebuie limitat sensul transcendenţei la numai atâta. Situarea în mediul co-relativităţii angajează, pentru schema co-relativităţii, o măsură verticală a transcendenţei - adâncime a mediului care e un *etern* mai degrabă decât aprehensiunile eului, în sensul că experienţa lui îl arată ca unul ce a sosit *întotdeauna mai devreme* decât angajamentul în experienţă, atât de devreme, încât a pregătit eul pentru a debuta ca şi condiţie a experienţei. O dată plasat în transcendenţa mediului, care-1 predispune la condiţiile de experienţă, eul intră în chip originar în relaţie, angajată o dată cu anume sinteze pasive - tot ceea ce a moştenit în sine pentru a putea deveni centru conştient al empiriei, sinteze ce predispun în chip mediumnic eul la relaţie. De la început, eul transportă cu sine condiţii pe care nu le realizează, beneficiază de aprehensiuni a căror posibilitate nu a apucat să devină certă, este apt să primească în pacienţa lui impresii, afecte, reprezentări ce surprind prin calificarea lor deja ratificată. Pentru că nu sunt consecinţa unor procese judicative, unele rămânând pentru totdeauna la nivelul unor obscure *innotaţii,* le considerăm sinteze a priori pasive, ceea ce subiectul are în dotare în pacienţa prealabilă experienţei. Actul de realizare în conştiinţă a respectivelor sinteze, unul ce semnalează trezirea, orientată într-un mediu, este *intuiţia hyletică* - eu sunt cel ce se sprijină orientat pe o lume care îl sprijină şi cu care sunt prins într-o arherelaţie; nu sunt numai eul hipermundan ce beneficiază de avantajul lui *res cogitans,* ci şi această întreagă osatură *hyletică* ce mă susţine (ca o scenă pe care nu o pot abandona) în prestaţia cogitaţiunii mele, care e mai degrabă aprehensiune. Intuiţia *hyletică* livrează, o dată conţinutul mundanităţii, ca mediu al situării pe care se sprijină întreaga mea osatură, care permite orientarea, mobilitatea, co-relarea, iar apoi conţinutul funcţional al diverselor constituente - ochiul care vede pe măsură ce se închide şi deschide, urechea care aude pe măsură ce distanţa de la

emiţător scade, mâna cu care se poate prinde, se poate ţine, se poate munci, picioarele cu care se poate păşi pe un teren. Aprehensiunea interiorităţii eului nu este fantomatică, ruptă definitiv de cadrul *hylic* în care centrul egoităţii se vede amplasat; mai precis, aprehensiunea ipseităţii este simultană intuiţiei *hyletice* regăsindu-se în convergenţa către unicitatea reflexivă a indicatorilor personali. Eul care îşi adjudecă sensul activ al cogzfo-ului este tot acela care spune despre sine: eu văd, eu aud, eu pot prinde, eu merg etc., într-un fel care solicită acelaşi credit personal pe care injust şi l-a apropriat raţiunea donatoare de sens. Este cazul să se denunţe dualismul comod, de filiaţie greacă filtrat prin scolastică, ce separă ideea eului de cea a corporeităţii, în felul unei dihotomii al cărei asimetrism avantajează mereu pe *res cogitans.* Cel care spune un *eu gândesc,* spune şi un *eu văd, eu ascult, eu miros, eu merg.* Intuiţia *hyletică* nu este secundară şi mai puţin decisivă în configurarea interiorităţii decât aprehensiunile abstracte ale cogifo-ului în care, să nu uităm, sunt sedimentate seturi de sinteze pasive *a priori* pe care nu le controlează intenţional. Corelatul imediat al datului *hyletic* este aprehensiunea *localităţii,* cadru în care stăruie, se mişcă, produce sau reprezintă sensuri un eu anume; faptul de a fi *aici* în experienţa ipseităţii se traduce ca aprehensiune *locală.* Diferenţiem cu grijă această localitate a eului experienţei de ideea abstractă a spaţialităţii, care poate fi intuită sau gândită geometric, topografic, cartezian. Ideea de spaţiu abstract nu constituie interioritatea lui aici, rămâne una dintre categoriile ulterioare care vor fi invocate metodic în nevoia de explicaţie a exteriorităţii. Aprehensiunea localităţii e un mod de fixare a eului într-o spaţialitate transcendentală, faptul de a fi aici ca limită ultimă a proximităţii şi punct fix pentru măsurarea oricărei distanţe. Casa, templul, patria, cerul dezvoltă, prin metaforizări contextuale, aprehensiunea apartenenţei la *localitate.*

Celălalt se revelează ca altul într-o relaţie de transfer a intuiţiei *hyletice-,* nu îl constitui pe cel care e dincolo de mine, ci îl văd, îl aud, îl pipăi. Interioritatea lui nu mi se exhibă prin nemijlocire, ci printr-o suită de acte de transgresare a pacienţei imediat *hylice* sub care se prezintă. Transcendenţa interiorităţii lui îmi parvine prin semnele manifestării *hylice',* îl văd *pe el* văzând faţa lui, îl aud *pe el* ascultând glasul lui, îl

simt *pe el* punând mâna pe trupul[281] lui. El nu este de la început transcendenţa unei interiorităţi ascunse sub masca unei exteriorităţi co-relate *hyletic;* este întru totul ceea ce apare, orizont ontologic al manifestării spontane convertit în spaţiu etic al reciprocităţii. Dar decisivă e intuiţia *hyletică* mai târziu, în ceea ce va fi configurare a conştiinţei etice; vina nu e vină pentru eul celuilalt, crima nu înseamnă anihilare a eului celuilalt, mila nu e milă pentru ipseitatea lui transcendentă. Culpa, vina ca şi responsabilitatea îl vizează pe celălalt *in carne şi oase,* ca unul ce poate fi flămând, unul ce poate fi chinuit de. durere, unul ce poate fi gol şi înfrigurat şi, la urma urmei, unul ce poate fi ucis. Celălalt este şi acest trup bolnav şi chinuit, şi aceşti ochi îndureraţi ce mă privesc ori stările simetric optime, trupul atletic al celui pe care-1 văd alergând în competiţie, frumuseţea proaspătă a celei pe care o voi iubi etc. Neglijenţa faţă de corporeitate ar suspenda nu numai temeiurile relaţiei etice, dar însăşi sinergia vieţii sociale ar fi de neimaginat şi poate comunicarea ar deveni formă abstractă lipsită de conţinuturile de sens. Limbajul care anunţă prezenţa unui altul divulgă totodată o corporeitate, un cineva care nu e mai mult interioritate a ipseităţii străine decât etalare exterior *hyletică,* unul care poate fi acceptat ca atare numai pe de-a-ntregul. Nu mi-e permisă speculaţia asupra celuilalt printr-o retragere teoretică îndărătul prezumţiei de dualitate pentru că atunci, în loc să fiu atent la manifestarea lui, deja l-am clasat în sertarele carteziene. Abia atunci când nu presupun nimic despre el, celălalt îmi poate parveni, deopotrivă chip şi interioritate ale căror sensuri debutează cu apelul şi se dezvoltă în limbaj, sens comunicabil a ceea ce este ireductibilul unei transcendenţe orizontale. Limbajul arogă întâlnirii ceva care nu parvine în nemijlocirea pacienţei şi care nu e implicit intuiţiei, manifestă ca şi co-relaţie *hyletică,* anume sensul diferenţei celuilalt, emfaza proprie chipului ce-şi alege liber modurile expresivităţii. întâmpinarea celuilalt ca altul este, alături de receptivitatea pacienţei şi, totodată, act al întâmpinării ca sens al celuilalt, unul care se vrea de la început etic în gândirea lui Levinas.

Ipoteza unui geniu viclean

Gândirea se judecă pe sine şi lumea, sprijinită ferm pe inocenta prezumţie a transparenţei inteligibile a obiectului, care nu trebuie decât să aştepte conformitatea unui intelect - schema cea mai slabă şi primitivă a adevărului, una lipsită de cea mai elementară analiză critică atât a structurilor apriorice, cât şi a condiţiilor de apariţie. Relaţia cu celălalt este afectată şi ea de consecinţele unei astfel de prezumţii, atâta vreme cât el advine dintr-o exterioritate. Este într-adevăr lumea exteriorităţii transparentă? Dacă ar fi aşa, asta nu ar însemna oare o

pasivitate radicală care s-ar rezuma la un set de legi şi o structură de raporturi complet inteligibile? în ce fel oare ar trebui să înţelegem transparenţa, dacă ea rămâne stabilită? Teza veracităţii divine se impune oare cu autoritatea unei evidenţe ori trebuie asimilată ca imperativ dogmatic? Dacă nu e acceptată, atunci pe ce se mai poate sprijini prezumţia transparenţei? Este lumea exteriorităţii o faună de măşti manipulabile după voinţa unui scenograf? Cine e el şi cum poate fi cunoscut? Dacă nu suntem într-adevăr meniţi adevărului, putem afla cine face jocurile în spatele scenei, putem face ceva pentru a schimba lucrurile? Dacă un *geniu viclean* ar vrea să ne înşele, nu ar putea face el în aşa fel încât toate reprezentările şi actele noastre intelective să fie aberate, iar conştiinţa că e aşa să nu ajute la schimbarea lucrurilor? Dacă totul ar depinde de el, în principiu nu l-ar împiedica nimic.

Levinas strecoară ipoteza *geniului viclean* pentru a face mai limpede ordinea aparenţei. Principiul de fenomenalitate al lumii este rostirea, verbalitatea, „o *lume absolut tăcută, care nu ne-ar veni prin cuvânt, fie el şi mincinos, ar fi an-arhică, fără principiu, fără început.”*[267] Aparenţa, care nu e fenomen corelativ actului verbal ameninţă cu nonsensul, înşală prin prompta ei evidenţă, trădează prin verva cu care îşi exhibă accesibilitatea. Echivocul este constituit de această apariţie care nu e totodată rostire, de survenirea care nu-şi rosteşte parola. înşelăciunea geniului viclean nu trebuie să fie minciună spusă cu nonşalanţă, nu trebuie să frapeze prin convingerea cu care ar afirma ceva opus adevărului - despre care de altminteri nu avem de unde să ştim ceva relevant. Minciuna poate fi şi discretă menţinere *fin spatele lucrurilor care au aerul de a se manifesta cu adevărat",* poate fi şi foarte sobra încredinţare că spectacolul aparenţei este cel care codetermină ocazia înţelegerii. Suspectând eventualitatea înşelăciunii în chiar aparenţa lipsită de fenomen pot adopta, profilactic, exerciţiul îndoielii - merită a fi considerat învestit cu *temei,* dotat cu *quiditate,* saturat cu *noumen* ceea ce îmi apare? Dacă nu are temei, nu are identitate, dacă nu are quiditate, nu este inteligibil, dacă nu are numen, nu poate fi judecat. Ceea ce poate fi suspectat nu e că aparentul ar fi lipsit de fiinţă, nici că neantul poate să joace feste jucându-se de-a fiinţa. Aparentul înşelător, deşi

---

[267] *TI,* p. 71.

nu are fiinţă, nu e totuşi neant; manifestarea lui are drept principiu o *„intenţie batjocoritoare ”*, nu se arată pentru a da ceva de înţeles, ci pur şi simplu pentru a ironiza intenţiile unui subiect epistemologic. Aparentul apare ca *să-şi rădă* de cel care priveşte, nu pentru că ceva ar fi de văzut, ci doar pentru că cineva vrea să vadă, şi e păcat să nu te

amuzi pe seama lui fluturându-i prin faţa ochilor minunate privelişti în spatele cărora el va căuta esenţe universale.

Geniul viclean nu trebuie să predice fals pentru a înşela, e de ajuns să tacă şi eu să consider tăcerea lui drept modalitate a unui cuvânt refulat a cărui intenţie îmi pare suspectă. Tăcerea lumii poate să îmi apară ca indecizie a cuvântului ce i-ar sluji de principiu, ca omisiune de a mi se anunţa. Dacă se tace, nu înseamnă numai că cineva se abţine, înseamnă şi că vrea să mă inducă în eroare, că mă lasă să cred orice, când ar putea să mă îndrepte, îmi permite să generez expediente pentru răspunsuri ce nu mi se împărtăşesc. Tăcerea’ nu este numai absenţă a

limbajului, ci şi *inversul*[282] sau opusul limbajului, ostentaţie a inexpresivităţii atunci când adevărul depinde de expresie. Tăcerea subverteşte limbajul care încă nu s-a produs, trimite înapoi apelurile unui corespondent, ca plicuri goale pe care nu uită să treacă citeţ şi caligrafic adresa. Mă simt înşelat atunci când în tăcere nu lecturez numinoasa linişte a naturii tihnite în propria suficienţă, ci intenţia celuilalt care vrea să-mi ascundă ceva; tăcerea este acum epifania unui cuvânt nerostit care vrea să mă înşele, semnul cuiva care se anunţă şi apoi se retrage în spatele propriului anunţ de unde nu mai vrea să se rostească. Decât să mi se comunice preferă să râdă - formă de a nici nu tăcea, nici a nu spune, confirmare a prezenţei fără noumen, a unei imediatităţi fără chip, a proximităţii fără relaţie. Geniul viclean stă pe undeva pe aproape şi râde nu că ar vrea să-mi spună ceva, doar de plăcerea jocului şi pentru a şti eu că ceea ce aud poate fi luat în

derâdere, că eventual întregul limbaj[283] al vorbirii e o luare în derâdere. Este de un rafinament gnostic demn de toată aprecierea geniul unei lumi căreia îi poate submina toate sensurile printr-un distrat hohot de râs, trimiţând la o minciună universală a tuturor sensurilor căutate, în temeiul cărora n-a fost îngropat niciodată vreun cuvânt. Minciuna este această apariţie fără act, orizont seducător prin incapacitatea de a-i stabili lipsa de conţinut, fiinţare a cărei performanţă este corodarea posibilităţii de întemeiere; apariţie care pune în exerciţiu, pe măsura deconstrucţiei capcanelor întinse, principiul unei mistificări *la infinit.* în mod clar atunci reprezentarea, judecarea, analiza n-ar mai avea decât caracterul unor microscenarii în interiorul marii înşelăciuni universale, iar ideea de sine a eului ar fi o minciună absolută, pentru că e întreţinută cu sobrietatea celei mai legitime întreprinderi. Prin această ipoteză Levinas vrea să ne arate, persiflând oarecum gravitatea cu care se autoapreciază discursul filosofic ce privilegiază eul şi intenţiile lui, ce se poate întâmpla dacă interpretăm în răspăr suita de elemente din care derivă veracitatea lumii. O bună parte din prejudecăţile filosofiei - să luăm de pildă numai ideea eului, a reprezentării, a limbajului, a adevărului - s-ar nărui astfel.

Apariţie, fenomen, expresie

Se manifestă, de-a lungul tangenţelor cu exterioritatea, o anume procesie în sensul unei saturări noumenale, al dobândirii unui *în sine* care ar da suficienţă ontologică şi ar face tenabilă univocitatea atribuirii de sens, căci ceea ce întreţine constanţa referinţelor de sens este centralitatea convergentă a obiectităţii, în abstracţie de fluxul temporal ce divide identicul făcând imposibile şi observaţia, şi sensul, şi denumirea. Obiectitatea este acel constant ce poate rămâne esenţial identic de-a lungul fluxului temporal; identitatea nu trebuie convertită în *croneme* (fragmente punctuale de timp autonom gândite), pentru că atunci confundăm identitatea obiectului cu cea a punctualităţii *cronemului;* un lucru este ceva numai cât timp este *acum,* ca şi soarele lui Heraclit care este în fiecare moment altul, ca şi râul în care nu te poţi scălda pentru că în momente succesive apele sunt altele şi tu eşti mereu altul, ca şi prezentul lui Hegel care, divizat, încetează să mai fie în chiar punctul în care este. Identitatea obiectului este chiar rezistenţa noumenală la diviziunea timpului, continuitate mai lentă a alterării quidităţii decât cadrul formal în care ea devine vizibilă. De la Heraclit şi Zenon până la răsturnarea fundamentală propusă de Bergson la începutul secolului XX, temporalitatea a fost gândită ca adiţie matematică a unor *croneme,* care permit în principiu înţelegerea

discontinuităţii şi a schimbării - prin corelarea succesiunii cronemelor cu succesiunea fazelor percepţiei aparenţei obiectităţii, asta fiind şi condiţia esenţială a empiriei. Percep timpul prin percepţia schimbării, dar şi mai profund prin retrospecţia acestei percepţii. Sensul cu care pot rămâne, pe care îl pot justifica şi din care îmi confecţionez identicul obiectului, este însăşi forma prezenţei lui, desprinsă de succesiunea cronemelor în care mi-a apărut; identitatea este formă în afara timpului.

Manifestarea emfatică a exterioităţii se produce ca emergenţă a expresiei pe fondul apariţiei. Aparentul e dominat, cum frecvent aminteşte Levinas, de ambiguitate, este în egală măsură arătare şi ascundere, semn şi mistificare, fiinţă şi non-fiinţă. Aparentul nu beneficiază încă de imersiunea unei interiorităţi care să-l fenomenalizeze prin intenţie, să-l facă expresiv prin rostire. Orizontul aparenţei este suprafaţă ontologică pură în care nu a răsărit încă o conştiinţă personală, este chiar suprafaţa manifestării mai înainte să se fi putut stabili dacă trimite sau nu la esenţe, anamorfoză a manifestării în absenţa unui orizont de sens. Pacienţa subiectului este anturată de apariţie fără a fi încă afectată de ea, este recunoscută fără a fi încă receptată - exterioritatea ca neutralitate a purului *dincolo,* mod de a fi în imediatitate privat de consistenţa lui *unde* - transcendenţă *locală* fără transcendent. Fenomenul poate fi constituit pe fondul acestei transcendenţe, în manifestarea receptivităţii pacientului care îşi poate converti amprentele exterioităţii în semne cu sens, poate elabora o primă lectură constitutivă a ceea ce în performanţă va deveni obiectitate. Fenomenul se generează în afecţiunea pacientului care, de acum, nu mai este complet pasiv, de acum nu rămâne în ambianţa unei exterioităţi neutre, ci o întâmpină prin recunoaştere sensificantă. Dacă aparenţa şi apoi fenomenul sunt tipuri de a fi care se configurează în scheme recunoscute în general drept ontologie, o dată cu expresia, fenomen al autonomiei celuilalt care nu se mai constituie transcendental, ci advine din imprevizibilul unei transcendenţe a spaţiului curbat, intrăm în domeniul eticii.

Dacă ontologia presupune o convergenţă a reprezentatului în unitatea fiinţei subiectului. Acelaşi, etica, în schimb, debutează atunci când celălalt se poate opune, poate deveni divergent, poate centra o lume complet străină de sensurile şi modul reprezentării mele. Dacă nu ar fi un celălalt, etica nu numai că nu ar fi necesară, dar nici măcar nu ar fi posibilă, cum nu ar fi posibilă nici numai dacă ar fi doar celălalt (aşa cum se întâmplă în unele sisteme moniste unde celălalt este transcendentul, unicul real care-şi subsumează subiectivitatea celui ce-1 pune în cauză). Critica subiectului nu vizează doar aspectele interiorităţii care să facă posibilă stabilirea transcendentală, ci şi, în chip esenţial, condiţia relaţională a subiectului afectat în însăşi originea

istoricităţii lui de un altul. Subiectul nu se constituit ca eu într-un cadru experimental neutru, în condiţii de laborator unde ar putea fi desprins de exterioritate, ci în permanenta afectare a celuilalt; eul devine eu o dată cu celălalt care-i devine alteritate, se generează împreună. Graţie receptivităţii care sincronizează intuiţia hyletică, alteritatea celuilalt este în permanenţă în faţa şi în preajma subiectului. în mod originar autoconstituirea transcendentală este totodată *interconstituire* prin realizarea transcendenţei celuilalt - adică *interconstituirea* ca relaţie etică. Subiectul nu învaţă de la sine despre sine, aşa cum un prunc abandonat nu ar deveni niciodată uman, în sensul larg admis al termenului. Subiectul fenomenologiei autoconstituante este un astfel de abandonat ce vrea să devină măsura însăşi a subiectivităţii, dar uită că proiectul apare abia după ce mai înainte subiectul ce se autosuspendă a fost deja aproximativ definit; este vorba de o reducţie prin retrospecţie, cu neutralizarea metodologică a experienţei dobândite, dar fără de care acţiunea autoconstituantă nu ar fi fost posibilă - o falsă reducţie în fapt, de vreme ce-şi pune în exerciţiu capacitatea interogativă, *cogito* al unui *cogitatum* intenţionat. Proiectul etic, în variantă levinasiană, se prezintă ca o fenomenologie interconstituantă în care, de la monocentralitatea eului s-a trecut la bicentralitatea sau chiar pluricentralitatea relaţională, o fenomenologie ce se formulează în responsabilitatea transcendentă a Aceluiaşi pentru Celălalt, unde vizarea e înlocuită de afectare, intenţia de pacienţă, iar noema devine infinitate a alterităţii, eliberată de condiţionările fenomenologice.

Expresia, scăpând din ordinea instituirii fenomenale, arată un lucru care nu numai că este, dar el vine spre mine, face semne, se anunţă prin limbaj; este actul de a veni al celuilalt la mine, nu în felul în care vin noemele la noese, ci ca ne-cunoscut şi *nonsens* care îşi anunţă singur prezenţa, îşi garantează autonom realitatea, fără vreun mediator. El nu se lasă descris, ci mi se prezintă în surpriza, ineditul şi stupoarea singularităţii lui, semnificant a cărui semnificaţie nu-mi poate parveni în chip transcendental analogic, ci numai prin străinătatea unui apel ce nu revine la monologul interiorităţii, apel care sfâşie logosul interiorităţii, venit din amontele unor ascultări ce nu l-au premers, care izbeşte pacienţa unei interiorităţi ce nu l-a prefaţat. Emfază a expresivităţii celuilalt, apelul trasează relaţiei o nouă cerinţă - responsabilitatea, poate mai corect ar fi s-o considerăm în primă instanţă *responsivitate.* înţeleg prin asta că eu nu mă pot sustrage apelului celuilalt; chiar dacă nu-1 cunosc pe el şi nu vreau să intru în relaţie, nu pot neglija faptul că deja l-am auzit. Chiar dacă tac şi mă ascund, tăcerea mea este răspunsul interior la apelul lui, ascunderea mea e luare de poziţie faţă de solicitarea lui. Tăcerea mea este oricum o formă negativă de *responsivitate,* căci eu răspund prin însăşi prezenţa mea aici, prin

fatalitatea de a-1 fi auzit, consecventă intuiţiei hyletice; nu pot nega faptul de a-1 fi auzit chiar dacă nimeni nu mă poate divulga. Prezenţa mea trădează *responsivitatea* mea oricât de mult m-aş îndărătnici să tac, căci cuvintele lui s-au izbit de mine, m-au afectat, oricât de neutru sau distrat aş fi fost. Apelul se produce *anterior intenţiei* mele, mă afectează pe fondul încă al *pacienţei* unde, pentru a fi atins de urma celuilalt, nu e nevoie de prealabilul cultural al unui limbaj cu sens. Apelul e *limbaj înaintea sensului,* rostire fără sensificare, rostire ca anunţare de prezenţă în emfaza solitară a unei exterioriţăţi personale. O dată rostit, apelul nu mai poate fi neglijat, pentru că auzirea dejoacă reticenţele ascultării; în auzire actul precedă intenţia, performanţa dejoacă demersul. Auzirea nu se produce ca rezultat al unei ascultări vizante, nu se configurează ca efect teleologic al subiectului transcendental. Pacienţa este izbită de auzire mai înainte să-şi fi realizat capacitatea de ascultare.

Responsivitatea e reciprocitatea afecţiunii mele faţă de un apel care vine pe neanunţate, marcând o obiectivitate relaţională pe care n-am avut încă prilejul să o stabilesc. 11 aud pe celălalt ca surpriză absolută fără să fi pregătit condiţiile de ascultare, şi în izbitura apelului ipseitatea mea beneficiază de emfaza unei transcendenţe care nu se impune prin distanţă, ci, în mod curios, prin proximitate. Apelul celuilalt, ce mă izbeşte *pe* mine *în* mine, e o transcendenţă atât de apropiată încât a pus deja stăpânire pe mine - nu o mai pot evita, nu o pot ocoli, nu pot scăpa faptului de a-i fi fost *„victimă".* Alteritatea absolută a celuilalt mă stigmatizează prin apelul rostit, mă face *prizonierul* fatalităţii de a o fi auzit. Sunt martor de acum la prezenţa celuilalt fără s-o vreau, pentru că nu-mi pot revoca stigmatul auzirii, nu-mi pot refula antecedenţa surprinzătoare a afecţiunii. Ca martor sunt ţinut, oricât m-aş încăpăţâna să tac, în responsivitate - vocea lui răsună în mine şi nu-mi pot astupa urechile să n-o mai aud, căci acum nu mai vine din el, deşi e a lui, ci vine din mine; el mă cheamă ca *un altul din mine,* mă face părintele lui - ca cel ce-i este acum cel mai aproape şi-l *are* în sine, căci îl *aude* în sine. Situaţia etică nu mai e de acum un angajament opţional, pe cât o fatalitate pozitivă - responsivitatea mea indenegabilă e suficientă pentru a fi indicată drept culpă în iresponsabilitate.

Etica precedă fenomenologia aşa cum responsivitatea precedă constituirea noetică, aşa cum auzirea precedă ascultarea. S-o mai spunem o dată, responsivitatea este pacienţă a cuvântului meu atunci când celălalt deja s-a exprimat, s-a anunţat, faptul de a fi afectat al constituţiei mele logice când logosul celuilalt s-a manifestat activ. Eu nu mă pot refuza cuvântului ce tace în mine sub solicitarea rostirii celuilalt care acum mă apelează din mine - este un el *în* mine, *filial,* şi un apel, *filial, către* mine. Responsivitatea mea este responsabilă în chip aprioric;

nu pot fugi de statutul etic al relaţiei cu celălalt cum nu mă pot ascunde faptului de a-1 fi auzit. Orizontul auzirii este unul etic, pe când acela al ascultării este unul fenomenologic. Etica pregăteşte fenomenologia, căci *„celălalt este principiulfenomenului."*[lbi] O dată auzit celălalt, nu numai că nu mai este posibil să nu-1 fi ascultat, dar nu mai poate fi ignorată lumea interiorităţii lui ce m-a izbit prin stranietatea apelului. Auzitul este lumea lui devenită lume a mea ce mă apelează în continuare dinăuntru, inculpându-mă ca pe unul veşnic responsabil; cuvântul lui mă arată cu degetul, eu sunt cel care l-a auzit, chiar eu. Nu mai pot să-i întorc spatele, el e înainte oriîncotro aş privi, nu-mi pot astupa urechile, căci el mă apelează dinăuntrul urechii mele, care l-a auzit prin simplul delict al receptivităţii ei paciente. O dată cu apelul pe care l-am auzit, celălalt şi-a eliberat transcendenţa afectându-mă, rănindu-mă cu ea; *limbajul, in care se eliberează transcendenţa celuilalt, marchează mediul in care se săvârşeşte donaţia lumii lui şi naşterea subiectivităţii mele etice.* EI îşi însoţeşte în mine transcendenţa prin cuvântul cu care m-a *rănit, e oaspetele* în mine a cuvântului pe care l-a remis. Nu mă mai pot dispensa de alteritatea lui parvenită prin apel, chiar dacă m-aş face vinovat de crimă; chiar dacă aş scăpa de cel ce-mi vorbeşte nu aş putea scăpa de cuvântul lui care continuă să mă interpeleze *din interior (ca urmă, ca afecţiune).* Astfel că, pentru Levinas, imperativul etic *„Să nu ucizi!"* s-ar traduce ca un *„să nu uiţi că ai auzit apelul şi cu asta ai devenit responsiv şi responsabil."* Auzirea celuilalt este evenimentul originar al pacienţei receptive, primirea lumii celuilalt ca limbaj, semnificaţie a unui semnificant ce vine să-şi susţină în faţa mea transcendenţa.

Cogito-ul cartezian nu este începutul operei de constituire a eului decât ca situare metodică negativă faţă de evidenţa propriei constitutivităţi. Faptul de a se suspenda pe sine în vederea dobândirii unei infailibilităţi a propriului temei nu înseamnă alta decât producerea unei dislocaţii interne unde se insinuează opoziţia *cogito-cogitatum. Cogito-u]* se autosuspendă în dubitaţie ca sinteză a unui *cogitatum* pentru a se reconfirma consecvent unui act cogitativ, orientat către autofondare. în îndoială şi afirmaţia prezenţei sale ca dubito, cogifo-ul îşi infirmă performanţele de *cogitatum* pentru a-şi confirma consistenţa ontică. Eul se intuieşte pe sine ca fiind asigurat în spatele exerciţiului dubitativ, cu care întâmpină în primă instanţă exterioritatea, iar apoi datele interiorităţii. Eul stă undeva în culise şi supraveghează negaţia evidenţelor în efortul lui de-a se convinge că poate fi indus în eroare de planul unui mistificator malefic sau pur şi simplu de imperfecţiunea propriei dotări senzitiv-intelective. Eul nu şi-a pierdut niciodată evidenţa de sine în exerciţiul îndoielii, ceea ce pune sub semnul întrebării eficacitatea metodei negative. Nu se obţine prin ea altă certitudine

decât aceea care încă de la început este obţinută pe cale intuitivă. Evidenţa primă a actului de negare nu e una pură, ci implicaţia directă a intuiţiei consistenţei de sine a eului negator care, printr-un pseudo-raţionament, vrea să-şi pară sieşi produs al cogitaţiei. Eul vrea să găsească o origine absolută coborând în sine, dar ca şi cum ar fi uitat că în toate aceste procedee se foloseşte de anumite apriorisme. Acestea echivalează ceea ce Levinas consideră a fi nivelul prim al manifestării, numit *il y a, se află, se găseşte* - un originar, anterior afirmaţiei şi negaţiei, dar pe care Descartes nu l-a recunoscut.

» *TI,* p. 72.

Calea autosuspendării în vederea autofondării pare vicioasă şi ineficientă din perspectiva Iui Levinas. Eul nu poate fi pus în chestiune, în chip originar, printr-o acrobaţie autonegativă, pentru că asta revine la o afirmaţie răsturnată. Ceea ce poate pune în chestiune în mod real, ceea ce poate declanşa un act originant în interioritatea eului este

apelul celuilalt[284], momentul prim al unui afirmativ ce nu se face ecoul vreunei retrospecţii dubitative. Trezirea pe care o declanşează apelul celuilalt nu mai este virtuozitatea transcendentală a interiorităţii ce se mişcă în sine pentru a-şi stabili temeiul de autocertificare; ea este izbitura unei transcendenţe care proclamă drept fundament cuvântul altuia, ca unul ce cheamă şi-n chemarea lui eu mă văd fondat ca responsivitate, ca unul ce poate spune *„Sunt aici, eu, acum!"* Certitudinea mea primă nu este celălalt, ci *cuvântul,* în care se vehiculează relaţia *arheconstituită* atât de veche, încât ne naştem direct în ea. Relaţia cu celălalt nu este doar fundamentul eului, ci şi al cunoaşterii - care nu poate debuta cu tăcerea orizontului echivoc al aparenţei. Cunoaşterea începe o dată cu un interogativ, cu actul apelativ al celuilalt - *arheproblema* şi condiţia oricărei ulterioare problematizări. Eu pot angaja orizontul interogativ cu scopul găsirii unui răspuns bun la o problemă reală, pentru că mai întâi sunt prins în interogaţia reprezentată de chemarea celuilalt. Auzirea lui, care îmi declină prin culpabilizare iresponsivitatea, deschide în tăcerea mea intervalul negativ al proximităţii ca orizont de interogaţie. Mă pot întreba asupra a ceva sau asupra celuilalt, numai pentru că încă eu sunt interogatul chestiunii celuilalt, rostită implicit în apelul originar. Aplecat asupra interogativităţii pe care o constitui deja, mă manifest ca responsabilitate pentru chemarea celuilalt, oricât aş ezita să-i răspund. Sunt prins în relaţie ca interogatul chestiunii celuilalt, mă văd ca un chestionat al lui şi încep să fiu orizontul unei responsivităţi prin fatalitatea de-a nu putea evita auzirea *apelului originar* - cel pe care se fondează relaţional diada *Eu-Altul.* Vedem în acest tip de filosofare depăşirea tradiţiei greceşti după care mirarea solitară ar constitui originea tematizărilor, implicit a exerciţiului filosofic. Nici măcar ascultarea apofantică în ecumenismul fiinţei heideggeriene nu e începutul problematizării. Levinas reoriginează, şi cu asta trasează drumul unei noi filosofii diferite de tradiţia europeană care-1 include şi pe Heidegger, actul filosofării identificându-1 cu apelul celuilalt. Relaţia ca apriorism etic este fundamentul filosofiei pentru că problematizarea e consecutivă situării

interogative în apel[285]. Eul este problematic, dar nu printr-un exerciţiu dubitativ intern, ci pus sub semnul întrebării de apelul sosit din transcendenţa celuilalt; eul este problematic printr-o transcentralitate, prin pacienţa responsivă declanşată de un apel.

înainte să se prezinte ca fenomen de expresivitate, limbajul ce-mi parvine solicită atenţie, insinuându-se ca spectacol cu sens. Faptul de a ghici în apelul celuilalt o diferenţă faţă de sunetele naturii, de vuietul mării, de vâjâitul vântului, de susurul râurilor sau de ciripitul păsărilor, de urletele animalelor sălbatice sau de mugetele celor domestice, semnalează intuiţia spontană a unui sens, care vine deodată cu intenţia celui ce apelează, în asta găsim originea limbajului, în desprinderea lui de orizontul sonor al naturii, în faptul că se semnalează intenţia unui semen, a unui celălalt care prin capacitatea rostirii îmi devine *aproape (autrui).* Limbajul este apelul aproapelui. Originea ordinii, pe care o instaurează limbajul sensificant, trebuie căutată în acest apel. Este greu de precizat dacă e posibilă instituirea de sens ori travaliul semnificării, prin exerciţiul fenomenologic al subiectului solitar. Levinas nu doar că se abţine de la a crede asta, dar se manifestă explicit împotrivă. Apariţia semnificaţiei trebuie gândită solidar instituirii relaţiei *semnificaţia a fost întotdeauna surprinsă la nivelul relaţiei"*[26,7], pentru că a semnifica presupune semn recunoscut de cineva ca purtătorul unui sens, mesaj transmis de altul, altcineva. Sensul transportă cu sine spre receptor o intenţie transcendentală, dar îşi găseşte împlinire în teleologia semnificării intersubiective. Vorbirea de unu singur în pustie nu e limbaj pentru că nu se adresează cuiva, unuia imediat, deşi ea poate fi un monolog sonor în care locutorul dedublat îşi devine propriul receptor, o vorbire cu sine care e un fel de interlocuţie internă - situaţie în care *alter-ego-ul* receptor suplineşte absenţa celuilalt. Şi aici este cazul unei relaţii între cineva şi altul, e drept, un caz limită. Transcendenţa personală a interiorităţii etice nu exclude, ci presupune omologia structurii semnificante în absenţa căreia un limbaj nu ar fi cu putinţă. Celălalt care vorbeşte este recunoscut ca un semen în virtutea a înseşi acestei omologii - ceea ce face ca omul să vorbească mai degrabă omului decât îngerului sau animalului. Transcendenţa personală nu este afectată de acest *a priori* comun absolut. Ba mai mult, posibilitatea conversiei etice a relaţiei e mediată de sus-numitul a priori, altminteri ar fi cu neputinţă să disting în sunetele emise de celălalt apelul unui semen, ele rămânând simple curiozităţi sonore. Ascultarea este deja prealabilă sensificare, chiar dacă auzirea încă nu înseamnă intuiţia unei alterităţi personale. O persoană heterologică este o contradicţie în termeni, omologia fiind însuşi comunul *a priori-u|ui* personal. Comunicarea cu celălalt se dezvoltă drept operă de *intersemnificare* prin care transcendenţa personală se declină în avantajul *recunoaşterii* -

arhe-u] pasiunii teoretice, mai degrabă decât prestaţia solitară a

curiozităţii pentru neutrul naturii. Sensul cosmologiei[286] [287] trebuie refundamentat sprijinindu-se pe sensul *intersemnificării.* Dacă acest fapt prim, ca eu şi celălalt să semnificăm omologie conţinutul unui semnal mediator, nu s-ar petrece - ca aplicaţie spontană a unui a priori - limbajul ar fi cu neputinţă.

Meditaţia asupra travaliului intersemnificării, care ar avea meritul să formalizeze un proces a cărui derulare nu presupune clarificarea prealabilă a condiţiilor lui, vizează evidenţierea unor *invarianfi referenţiali* care se manifestă începând cu semnalul mediator. Este presupusă încă de la început omologia *a priori* intersubiectivă. Recunoaşterea însă a unui sunet ca semnal deplasează pacienţa receptivităţii orizontale spre o activitate vizantă. Ceea ce percep ca fiind un semnal obligă la intruziunea tezei subiectivităţii - e un cineva care transmite semnalul şi sunt eu cel care-1 recunoaşte, distingându-1 de pildă de un sunet al naturii cum ar fi foşnetul frunzelor ori ciripitul unei păsărele în noapte. Semnalul este deja intenţie. La capetele semnalului se postează eul şi celălalt ca doi poli indispensabili ce închid orizontul de semnalizare. Dincolo de mine vocea ta nu spune nimic, nici păsării, nici îngerului. Intuiţia semnalului este solidară şi sincronă intuiţiei intersubiectivităţii, altfel spus, a transcendenţei situaţiei subiective; semnalul vine din lumea *cealaltă,* a celuilalt pe care nu l-am presupus. O dată cu semnalul debutează un joc, jocul limbajului, care nu se încheie decât în apofaza morţii. Lectura semnalului ca un apel modifică pozitiv intuiţia intersubiectivităţii. Nu doar că celălalt îmi este un omolog, dar de acum el îmi este un interlocutor - unul care îşi spune lumea pentru mine, are încredere şi are nevoie de martor, mă introduce în lumea lui, unde nu aş putea pătrunde altminteri decât prin limbajul ce mi se adresează. Apelul este deschiderea lumii semnificaţiilor celuilalt pentru mine, adică proiectul comun *intersemnificant.* De aici încolo limbajul se confecţionează prin negocierea univocităţilor în experienţa comună - ceea ce revine la stabilirea corespondenţelor între obiecte şi semnale, apoi între semnale şi sensuri. Invarianţii referenţiali controlează stabilirea celor două seturi de corespondenţe.

Ca primă formă a limbajului, se recunoaşte acel tip de invarianţi care permite o astfel de corelare, încât să devină semne numai acele obiecte neutre ce populează mediul comun, care pot avea un semnal la nivelul subiectivităţii, consecvent cu o intenţie de comunicare. Este vorba aici de o intuiţie nominală prin care se stabilesc numele lucrurilor şi ale actelor - mai precis, numele *sensului* lucrurilor şi al *intenţiei* actelor. Apoi limbajul devine travaliu cultural care constă în a putea defini şi transmite o definiţie în înţelesul ei universal - a da adică o universalitate teoretică conţinuturilor de semnificare, a face să devină inteligibil sensul - operă în primă fază juridică şi abia apoi

hermeneutică. Logosul intersemnificativ are acea esenţă juridică ce constă în a face dreptate lucrurilor spunându-le în acelaşi fel, a avea un *nume,* şi a face dreptate semnelor acordându-le aceleaşi *semnificaţii.* Pentru că dincolo de limbaj stă cel care-1 rosteşte, a putea face dreptate celuilalt înseamnă a-i recunoaşte cuvântul dat, în numire, lucrurilor - deferenţă faţă de majestatea lui adamică, a-i învăţa limba şi totodată a-i recunoaşte intenţia personală în actul de comunicare. Limbajul comun înlătură eschiva secretului, viclenia de a sta ascuns îndărătul unei limbi pe care celălalt nu o înţelege şi de unde îl poţi persifla, poţi conspira fără scrupule. Nu este posibilă responsivitatea decât într-un limbaj comun, deşi responsabil pentru viaţa celuilalt - ca semen mut - poţi fi chiar de mai înainte să-l fi auzit.

Pro-punerea de lume survenită în apel este prima pro-poziţie a ei, cea rostită de către celălalt; a putea fi în lume revine la a putea intra în

lumea semnificării pro-poziţiei celuilalt, adică a-i putea răspunde.[288] Semnul celuilalt îmi semnifică, pe lângă un sens comun, şi o prezenţă

care nu se mai reduce la acel sens - prezenţa complice a unei feţe[289] care vrea să asigure semnificatul, lnteligibilitatea însăşi a semnificatului, negociată în intersemnificare, se bucură de majestatea feţei celui care semnifică, de prezenţa ireductibilă a unei alterităţi ce face să se nască sensul limbajului comun; celălalt stă mereu ca un *„surplus"* de prezenţă

pe lângă sensul ce se constituie în intelecţia mea, martor şi *ajutor*[290] personal în actul genetic al limbii. Dacă sensul se pro-pune ca propoziţie a celuilalt în apel, atunci alteritatea este în sens metafizic *primul,* ca *principiu* al unei lumi a cărei esenţă nu este fizică, ci verbală/logică. Verbalitatea dovedeşte, pe lângă sensul comun al relaţiei întrebare-răspuns, şi ireductibilul alterităţii, ce rămâne ataşată chestiunii ca un mod prim al relaţiei. Pe lângă că mă cheamă martor la un sens, pe punctul de a deveni comun, celălalt mă priveşte ca un altul ce scapă acelui sens prin chiar faptul că stă şi priveşte, că poate vorbi sau poate tăcea. Semnificantul celălalt îşi desfăşoară absolutul alterităţii vizavi de un limbaj care nu are puterea de a spune mai mult decât i se spune, nu-l poate *spune* pe celălalt decât dacă acesta vrea *să se pună* în limbă şi să se arate interlocutorului. *Adâncimea* semnificatului dovedită ca operă comună în intersemnificare revendică *înălţimea* majestuoasă a feţei

prezente a celuilalt, care *instruieşte*[291] prin însăşi puterea de a se pune în limbaj. Diferenţa dintre *arhe-u*| reprezentat de cuvânt şi orice alt *arheu* constă în intenţia autoreprezentabilă: *„Limbajul este excepţional prin faptul că asistă la manifestarea sa. Cuvântul constă în a da*

explicaţii asupra cuvântului. El este instrucţie."[292] Fenomenul nu se expune pe sine, cât mai curând intenţia transcendentală a celui care-1 constituie; limbajul însă îşi controlează şi corectează propria reprezentare, se smulge din obscuritatea conotaţiilor implicite dându-se *pe faţă,* în chip franc. Fenomenul poate rămâne reveria solitară a unui visător; cuvântul îl solicită pe celălalt căci nu devine cuvânt înainte să fie adresat celuilalt, să se fi copt în procesul intersemnificării. Dacă o cunoaştere este posibilă, atunci ea nu începe cu manifestarea unui fenomen, ci abia cu rostirea unui cuvânt care *„frânge vraja şi echivocul*

permanent al unei lumi în care orice apariţie este ascundere posibilă"[293], abia cu un *arheu* semnificant. Nu numai că se pune în lumină şi se lasă perceput, nu numai că se lasă analizat şi interpretat aşa cum face fenomenul; mai mult decât fenomenul, cuvântul se rosteşte şi antrenează un sens pe care-1 veghează ca martor prezent, dar nu mai mult martor decât coautor, împreună cu *intersemnificantul.* Cuvântul aduce cu sine autoritatea de a de ordine lumii de sens, autoritate care e totodată auctoritate - cel ce decide sensul este în acelaşi timp autorul

pro-poziţiilor[294] de sens.

Ceea ce numeşte Levinas instrucţie, *„asistenţă a fiinţei la propria sa prezenţă”,* e chiar conţinutul critic al conştiinţei reprezentative, calitatea specifică de a se însoţi pe sine în manifestare, ca ceea ce se manifestă simultan cu ideea că ceva se manifestă - simultaneitate în care se dobândeşte identitatea expresivă a subiectivităţii. Cuvântul care pro-pune principiul de ordine într-o realitate elementală, pe care o transformă astfel prin semnificare într-o lume, este instrucţie nu în sensul restrictiv pedagogic, ci în sensul eminent metafizic al principiului de ordine. Majestatea etică a celuilalt îşi revendică creditul de la privilegiul de a fi rostitorul unui cuvânt de ordine, el nu doar rosteşte, ci este, în timp ce vorbeşte, un chip care se arată. Intru în comunitate cu celălalt care vorbeşte, în interiorul lumii pe care astfel mi-o deschide şi mi se oferă, prin sens, ca un dar. Pro-poziţia celuilalt este donaţie de lume în intimitatea căreia se poate dezvălui transcendenţa unui imprevizibil, căci cel care vorbeşte din afara mea nu e o consecinţă *a posteriori* a situării mele în intenţie; el vorbeşte surprinzând nepregătită expectaţia instituirii de sens. El vorbeşte fără să îmi comunice încă ceva, rostire pură fără un conţinut sensific, zicere fără zis - substanţa haotică a limbajului ce concentrează în sine germenii tuturor sensurilor viitoare, sunet asurzitor care poartă în amalgamul originarităţii lui bogăţia tuturor armoniilor, melodicitate poetică ce condiţionează travaliul juridic al semiozelor. Cuvântul celuilalt instruieşte pentru că numai în lumea apărută o dată cu el este oportună tematizarea - refugiu în transcendenţa unei semnificaţii de teamă să nu fie pierdută prezenţa tematizatului sub asaltul fluidităţii en-ergice a timpului. Captura în transcendenţa sensului îngăduie comunicarea de lume, una care să fie a

mea dar comunicabilă celuilalt, împreună cu care suntem asociaţi[295] la edificarea limbii. Tipul de ontologie pe care o propune astfel Levinas se deosebeşte de tradiţia europeană de la Platon la Heidegger, pentru care dezvăluirea fenomenului în raza luminii ar fi principiul însuşi al lumii; de la dezvăluirea specifică contemplaţiei solitare, Levinas deplasează sensul principialităţii către opera de auzire a unui rostit - ontologie a cuvântului şi a sonorităţii. Centrul instituirii fenomenale nu mai este exclusivitatea persoanei întâi; există în fapt un bicentrism al intersemnificării ce prilejuieşte manifestarea, alături de cuvântul rostit,

a unei feţe[296] ce-mi dă garanţia veracităţii, ce înlătură suspiciunea geniului viclean. Sensul lumii ce se constituie în limbaj are autorizarea

celuilalt pe care l-am creditat drept maestru[297], pe care l-am întâmpinat sub calificaţia înălţimii augurale. De la solitudinea contemplativă ce aşteaptă dezvăluirea sau ieşirea la lumină la reciprocitatea ascultării cuvântului celuilalt ca logos ordonator - aceasta e turnura pe care o capătă în filosofia lui Levinas înţelegerea principiului. Cuvântul celuilalt se semnalează ca tranzitivitate a principiului, deplasare a subiectivităţii de la centralitatea fenomenologică spre libertatea celuilalt, asupra căruia eul nu mai are avantajul primului venit. Cuvântul lui instruieşte prin absoluta lui noutate, ca unul ce nu poate fi rostit de mine, nu poate emerge din siturile reminiscenţei. Autoritatea instructivă fundamentată pe majestatea celuilalt este o teză originală a filosofiei levinasiene; astfel e predicată o asimetrie a relaţiei în care întotdeauna poziţia inferioară o

deţin eu, eul - celălalt[298] este întotdeauna *înaltul* sau *Prea-înaltul.*

Unul-în-locul-celuilalt; sensibilitate; trauma prin celălalt

Vulnerabilitatea fenomenologică a ipostazei celuilalt se vădeşte în

incapacitatea originară de a se opune intenţiei[299] substitutive. In filosofia lui Levinas această alterare constituie eroarea primă, mistificarea fenomenologică, smulgerea celuilalt din invizibilul transcendenţei şi proiectarea în lumina orizontului de reprezentare. Prin esenţa activităţii lui intenţionale subiectul, ego tematizant, se substituie metodic oricărui altul ce-i devine obiect, se-pune-în-locul-lui. Spontaneitatea lui *Se pune* indică apriorismul orizontalităţii reprezentării, act sincron heterotemporiţiei celuilalt şi, astfel, formă de re-actualizare a lui, încadrarea în timpul experienţei ipseităţii. Unul-în-locul-celuilalt indică o conversie a alterităţii la sensuri ale com-prehensiunii, substituire care e totodată dis-locare a manifestării lui, sustragerea din localitatea transcendenţei şi aducere la aict-ul imanenţei, suspendarea exterioritătii.

Terţul jocului metafizic al fiinţei şi nefiinţei, acel altfel-decât-a-fi levinasian, devine vizibil în eclatarea metonimiilor subiectivităţii. A fi subiect enunţă o esenţă disponibilă substituirilor, dar mai profund, o pasivitate a vulnerabilităţii sensibile. Subiectivitatea, esenţă comună ego-ului, emerge ca suprafaţă logică a nocturnului - invizibilitate, *anarhie,* inexpresivitate - sensibilităţii. Signifianţa sensibilului nu aşteaptă învestitura subiectivităţii pentru a semnifica - limbaj prelingvistic, emanaţie sensifică anterioară producţiei controlate de sens. Signifianţa celuilalt previne riscul substituirii, manifestă alteritatea ca sens în avansul tematizării, fractură originară în care sensul etic se arată ca pre-istorie a esenţei. Contrar tradiţiei fenomenologice, Levinas găseşte în orginaritatea pasivităţii o esenţă mai profundă a subiectului, *pasivitate mai pasivă,* cum se exprimă retoric autorul, radicalitate a dia-

croniei, temporiţie insubstitutivă. Din această pasivitate *inasumabilâ*[300] se ridică spre a semnala o metafizică relaţională, responsabilitatea faţă de altul ca dispoziţie primă în fiinţă şi astfel un dincolo de fiinţă. Şinele subiectului îi precedă libertăţii asumării, îi manifestă signifianţă relaţională în pre-istoricitatea afectării - preambulul intenţiei de sens. A

fi sensibil[301] menţine subiectul în pasivitatea pre-asumării, ceea ce-1 face vulnerabil în chip principial la manifestarea celuilalt, ceea ce-1 transformă în prizonierul celui de care e responsabil, ceea ce-i semnifică experienţa ca traumă, pozitivă, dinaintea celuilalt.

Sensibilitatea înseamnă şi aderare la responsabilitate[302] până la a se lăsa substituit de celălalt, a se complace în di-simetria ivită în experienţa lui *a fi pentru...* - Libertatea sau, folosind expresia de care s-a încântat toată filosofia creştină, liberul arbitru nu este gradul zero al oricărei manifestări personale. Responsabilitatea, cel puţin în etica levinasiană, este anterioară oricărei libertăţi şi, prin asta, tuturor asumărilor, anterioară temporiţiei subiective ce-şi controlează opera de re-prezentare. Responsabilitatea este dia-cronie în raport cu prima intenţie şi, astfel, operă a sinelui fără de subiect, afectare şi totodată vulnerabilitate, *expunere* originară a înseşi ipostazei de a fi expus, expunere în imposibilitatea sustragerii, rostire a incapacităţii retenţiei rostitului, sinceritate înaintea abilităţii de-a disimula, dezgolire anterioară ruşinii ca un *ar fi bine* al ascunderii, inocenţă anterioară acestui *bine* imperativ, primitivitate a signifianţei în prealabilul operaţiunii tematizante şi astfel sens anterior luării de atitudine. Sensibilitatea înseamnă nuditate mai exhibiţionistă decât expunerea pielii, nuditate a dezbrăcării de simulacrul formei ca atare, nuditate a transcendenţei chipului ce se ascunde în propria vulnerabilitatea devenind astfel şi mai sensibil, nuditate ce face ca forma să pară un exterior iar pielea, un veşmânt; a fi sensibil, adică a nu putea scăpa ruşinii de-a fi văzut, de a fi văzut ca unul deja afectat de celălalt, a nu avea timp pentru a dispune masca, a nu putea ascunde roşeaţa obrazului sfios în faţa celui ce te vede de pretutindeni; a fi sensibil, adică a fi la modul absolut vizibil, a putea fi traversat în intimitatea proprie de privirea celuilalt, a simţi stigmatele proximităţii pe obrajii sfioşi. în sensibilitate subiectul se rosteşte fără să vrea, semnele afectării îi scapă, cuvintele îi ies pe gură tocmai pentru că se sforţează să le reţină sensul; rostirea nu mai e act, este *pasivitate mai pasivă...,* dar totuşi, signifianţă.

Culpa uzurpării locului celuilalt

Subiectul levinasian nu-şi consumă vieţuirea în lume ca un de la sine înţeles privilegiu. Dacă riscă orgoliul vreunei elecţiuni, atunci el se vede pus în ipostaza culpabilităţii pentru o vină incapabil să şi-o asume, culpabilitatea de *ostatic* al responsabilităţii. Dacă e vorba de vreo angoasă, asta nu revine la conştiinţa morţii şi a neantului. Ca unul ce trebuie să-şi justifice faptul de a fi, întrucât se vede citat de chipul celuilalt, teama acoperă sentimentul insuficientei griji pentru celălalt. Conştiinţa propriului „loc sub soare", ce trimite la un enunţ pascalian, este marcată de gravitatea vinei de-a fi luat - fără îndreptăţire, fără merit - locul altuia. Condiţia de echilibru al eului stă în chiar seninătatea

cu care îşi asertează autoprezenţa, cu care se consideră în chipul cel mai natural posesorul îndreptăţit al interiorităţii, pe care preferă să o considere proprie. Conştiinţa eului subîntinde fiinţa lui, relaţia cu sine este o saturaţie a circularităţii. Poate tocmai acest chip sferic în care centrul şi circumferinţa coincid este marea prejudecată a eului. Levinas destructurează, în orice caz, o atare suficienţă. Responsabil de celălalt, în pre-originarul sensibilităţii, subiectul levinasian este, în fapt, afectat dintotdeauna deja de alteritate, este marcat de urmele preistorice ale celuilalt.

Culpa uzurpării şi teama pentru celălalt manifestă mai curând decât suspiciunea psihanalitică faţă de demonii inconştientului ce ar putea dintr-o dată să-şi arate chipul, o adâncă prudenţă faţă de riscurile temporalităţii, în sine violenţă şi moarte. Nu faptul că ar putea cădea în ispita de a dori răul celuilalt este trauma uzurpării. Ea este mult mai gravă şi de neocolit. Deja prin fiinţarea lui, de la început subiectul este în ipostaza celui ce a uzurpat, prin chiar autoposesia locală a propriului eu. Teama e mai degrabă căinţă decât suspiciune, câtă vreme lucrul care-o legitimează nu doar că s-a petrecut, dar, mai mult, el este conatural ivirii eului în timp, semnificând înscăunarea *„pici”* prin complicitatea, chiar pasivă, la un act de violenţă. Accentul polemic

antiheideggerian[303] este evident. *„Aici"* al privilegiului prezenţei eului este deja un *tn locul* tău, un *mai degrabă decât* tine, tic-tacul satisfăcut al grijii egotice, victoria necâştigată a cosubstanţialităţii dintre interioritate şi prezenţă. Repetăm, violenţa nu este dorită, nu e exerciţiu al urii şi răutăţii; este în joc o violenţă metafizică ce se exprimă în dogma suficienţei teleologice a subiectului atunci când el vrea să-şi menţină identitatea cu actul conştienţei - suficienţă în care urmele pre-originare ale celuilalt s-au şters. Că este violent nu e o acuză adusă eului. Dar că a uitat de situarea lui în violenţă şi se tratează pe sine ca fiind întru totul îndreptăţit poate fi măcar un semnal de alarmă. Uitarea propriei violenţe locale menţine chipul celuilalt sub ameninţarea morţii - non-sensibilitate, i-responsabilitate, abandonare a lui în indiferenţa fiinţării la sine şi pentru sine.

Mişcătoarea dramă a lui Levinas exprimată prin culpa uzurpării este ea oare, dincolo de cadrul magic al unui exerciţiu persuasiv, şi un real raport? De ce am considera, în cele din urmă, că *aici-u*| eului este locul ocupat prin norocul primogeniei, prin violenţa unei uzurpări? Ce ne permite să suspectăm că celălalt nu este privilegiat în excepţia locului său pe care noi nu suntem meniţi a-l ocupa, situaţie în care vina se dezamorsează sub pânda frustrării în care s-ar putea converti? Sau, într-o orizontală a prezenţelor, nu e loc *„aici"* pentru fiecare, nu e binecuvântat orice eu cu universalitatea propriului *„aici"* astfel încât nici unul să nu fie agresorul celuilalt? Levinas iroseşte enorm entuziasm în a face din culpa eului un privilegiu, din care oricum celălalt rareori are de câştigat ceva. A fi/a se recunoaşte vinovat nu e singura profilaxie contra impulsiilor violenţei şi nici garanţia celei mai profunde responsabilităţi. Se poate face binele celuilalt dintr-o luciditate inginerească a corelaţiilor cauzale, situaţie ce nu-i alterează efectele. Se poate respecta celălalt din mândrie, iar el nu are ceva de pierdut, nici nu e în vreun fel ameninţat. Nu vom merge atât de departe încât să susţinem că binele poate fi făcut şi din cinism tocmai pentru a dejuca condiţionările unei istorii ce perseverează în rău, dar deschidem cu aceasta o gamă a raporturilor interpersonale în jurul cărora s-ar putea configura cu egală îndreptăţire anume sisteme etice. Dogma responsabilităţii pre-originare nu spune mai mult decât că în mod voit, liber, conştient subiectul nu poate deveni responsabil, deci nici culpabil dacă nu şi-ar fi recunoscut cumva, printr-un fel de revelaţie spontană, aprehensiunile de responsabilitate.

Situarea în lume ca dragoste de viaţă

Admiraţia alergică pe care Levinas o dovedeşte vizavi de opera lui

Heidegger îl împiedică să cadă în mod facil de acord asupra analizei existenţialilor, oricât ar fi de vizibil că a fost decisiv influenţat de ea. în invidia lui purgativă, Levinas crede a fi scăpat de complexul Heidegger prin, uneori, răsturnarea de sens a unor afirmaţii majore, prin inversarea semnificaţiei unor analize, în special cele privitoare la situaţia Dosein-ului. Aruncarea în lume, solitudinea, angoasa mortitudinii şi fiinţarea întru moarte nu mai par existenţiali dominanţi pentru Levinas. Subiectul fiinţează acum în solidaritate responsabilă cu celălalt, în vederea vieţii şi fără a fi marcat de angoasă. Dragostea de viaţă, în fond un truism de licenţă hedonistă, devine acum definitorie, deşi, ce-i drept, nu se poate preciza în ce constă asta sau dacă există o generalitate a manifestării ei. însă de dragul adversităţii şi recurgând la mediocritatea senină a omului sănătos şi fără probleme, se poate predica detaşarea juisantă numită dragoste de viaţă. Temporalitatea nu se mai semnifică drept pasivitate angoasată de perspectiva neantului. Optimismul ideologic, bine întreţinut de conştiinţa adversităţii novatoare, al lui Levinas înclină să valorifice temporalitatea, *ziua de*

mâine ca *bucurie*[304] [305] - gradul zero al existenţialităţii lui *a trăi din...*

Subiectul centrat de conştiinţa personală a eului persistă ontic într-o anume suficienţă a plăcerii, a fericirii sau bucuriei - juisare a pozitivităţii situării în mediu. Suficienţa juisantă poate fi recomandată şi de sentimentul instituirii locale, prezenţa la sine ca un *acasă.* La o analiză mai atentă, tihna suficienţei e subminată de nonapartenenţa exterioităţii pe care se întemeiază plăcerea, de nonintegrabilitatea obiectului bucuriei sau a contextului fericirii. Acest altceva care nutreşte plăcerea, dar care scapă astfel suficienţei eului deschide orizontul autarhic al unei alterităţi fondatoare, care însă transcende contingenţele proximităţii. în bucuria juisantă a suficienţei lui, eul suferă insuficienţa obiectului care-i mediază starea, suferă faptul de a nu-şi putea constitui singur alteritatea propriei satisfacţii. Non-eul satisfacţiei nu se înfiinţează ca urmare a unei intenţii, nu e condiţionat fenomenologic, nu agrementează[286] rotunjimea eului ca urmare a vreunei eroice asumări. Prezenţa nemediată are aici statornicia unui transcendent, unul care face inactivă atât iniţiativa cât şi pasivitatea, atât opţiunea cât şi refuzul: eul nu poate *acum,* când deja juisează în plăcerea de a fi în lume, să *aleagă* faptul de a fi în lume sau să-l *refuze.* El locuieşte fără să-şi fi clădit locuinţa, stă în lume fără condiţionarea prealabilă a meritului. Azci-ul topologic este deja angajament local anterior iniţiativei. Mediul în care, cu necesitate, eul se află şi pe care nu-l mai poate alege prilejuieşte satisfacţia de-a fi beneficiat de un avans ontologic în absenţa oricărui motiv, de un aconto al posibilităţii fiinţării juisante când încă nu este sigură dorinţa de fiinţare. Această surpriză originară a *agrementului* unui mediu, în care pura stăruinţă e suficientă fericirii, constituie nota paradisiacă a ontologiei levinasiene. Ideea *agrementului* înlocuieşte aici şi repolarizează în sens pozitiv mediul care, la Heidegger, ameninţă cu alienarea, în special sub insinuările virtuţilor tehnice. Habitatul este o condiţie a întreţinerii esenţei egoiste a eului, a specificului mobilităţii, muncii şi fericirii în preajma alterităţii femininului. A fi acasă, în *agrementul* lui, înseamnă pentru eu a se şti la adăpost de agresiunea nocturnă a neutrului *il y a* care pândeşte de dincolo de elemental, a se bucura de complicitatea disponibilă a acelui *din care...* se trăieşte. A fi acasă, deşi nu este act de eroism, înseamnă pentru eu a deţine victoria, gloria celui ce se naşte totuşi, deşi lumea lui este mortală.

Gloria prealabilă a situării într-un habitat aduce cu sine semnificarea timpului ca şi condiţie a iniţierii; într-un timp continuu şi fatalmente infinit nu se poate iniţia ceva decât în exerciţiul actelor - a ritma continuitatea temporală printr-o suită de relaţii *inceput-sfărşit.* în copleşitoarea vastitate a timpului, eul îşi dobândeşte dreptul la originaritate prin puterea de a începe - chiar dacă nu se are în vedere

încă performanţa actului, chiar dacă s-ar admite zădărnicia lui sau s-ar accepta eventualitatea eşecului. Prin începuturi, timpul mort al continuităţii neutre este divizat în fragmente subiectiv semnificative. Ruptura timpului continuu transformă prezentul într-un context optim pentru actul juisant, căci a fost dată la o parte nedumerirea continuităţii anterioare ca şi angoasa incertitudinii posterioare. începând, pot începe să fiu fericit, chiar dacă nu ştiu ce a fost înainte şi nici ce s-ar putea întâmpla mai încolo. Această libertate de a începe este secretul temporal al eului - a se smulge neliniştii şi angoasei prin putinţa de a o face să înceteze în simplitatea alternativei deschise iniţialităţii. *Jncipienfa* actului anulează povara prezentului de a fi consecuţie cu ceva sau consecinţa inevitabilă a ceva; *incipienţa* este un fără trecut şi fără viitor - domiciliere în nesiguranţa lui *acum* - unde se poate resimţi intensiunea libertăţii de-a fi escamotat judecata timpului, libertate împotriva dreptăţii ca şi continuitate de la *a fost* la *este.* Plăcerea pe care eul o poate smulge agrementului se consumă în fragmentaritatea incipienţei, dincolo de care încep consecinţele şi siguranţa morţii.

Dragostea de viaţă confirmă, prin facilitatea manifestării, intuiţia unei *armonii prestabilite,* una în care să nu fie inevitabil sentimentul abandonului, sfâşierea nonsensului şi angoasa. Dragostea vizează fericirea iar nu fiinţa, este un dincolo de ontologie, un mai mult decât voinţă de a fi. Grija pentru ziua de mâine e înlocuită în bucuria vieţii acum, care nu îşi află împlinirea în neutralizarea tensiunii prin *a nu-ţi lipsi* nimic, ci care e iubită împreună sau chiar pentru că mereu ceva *poate* lipsi. Plăcerea în care se afirmă emfaza egoistă a eului este cu putinţă tocmai pentru că suficienţa nu-şi este suficientă, că există mereu o fractură către celălalt. Pentru că este separat, eul poate fi insuficient, dar tocmai de aceea poate resimţi plăcerea lui *a fi în..., a trăi din...* Plăcerea angajează eul în conţinuturile lumii care i-a scăpat, una ce-i poate reveni acum ca surpriză - un a te şti protejat, a fi nutrit de, a fi susţinut de terestru, a sta sub acoperişul casei, a vedea venind chipul celuilalt, a auzi chemarea unei voci necunoscute pe care timpul ţi-o poate face prietenă. Non-eul contribuie, ca principiu negativ, la individuaţia eului - una mai mult decât abstracţiunea logică, una a bucuriei sinelui, una juisantă în fericirea de a fi, individuaţie a emfazei relaţiei cu agrementul. Chiar semnificat ca nevoie, celălaltul agrementului este iubit în vederea capacităţii de-a întreţine în satisfacţie

plăcerea egoistă a eului; nevoia[306] [307] şi complementul ei dialectic, satisfacţia, fac parte din esenţa bucuriei de a fi a eului. Sentimentul inalienabil al lui a fi acasă, care confirmă dimensiunea locală a interiorităţii eului, protejează împotriva disoluţiei în nevoia fără satisfacţie ori satisfacţia abrutizantă dincolo de orice nevoie - ambele în măsură să disloce integritatea sentimentului juisant. Eul este chiar potenţat în egoismul lui de conştienţa dublului risc, de formalizarea sa poetică în felul unei *„insule"*[2iS] de inferioritate, *„bătută din toate părţile"* de elemental sau ameninţată de neutralitatea lui *il y a.* Emfaza juisantă a fericirii este individuaţia care a transgresat media ontologică a fiinţei devenind expresivitate, fără de limbaj, a egoismului fiinţării, ceea ce, în ultimă analiză, va fi suficient pentru a găsi un nou înţeles, necartezian,

ideii infinitului.[308] [309]

Interioritatea ca formalism al suficienţei eului se derogă de la o ontologie neutră a circularităţii abstracte prin chiar afectarea nevoii - mod de a fi insuficient în suficienţa eului, insuficienţă care îl invită pe celălalt, face să compară o alteritate, însă nu ca satisfacţie a nevoii, ci ca celălaltul însuşi al nevoii interioare. Celălaltul semnificativ în perspectivă metafizică nu este obiectul de satisfacţie, ci efectiv nevoia ca fractură a suficienţei eului, nevoia ca formă chiar a interiorităţii. în nevoie, eul este afectat fără încă exterioritatea unui ceva care să-l afecteze, este afectat de un mai adânc al propriei suficienţe ce se dovedeşte acum paradoxală insuficienţă. Căci abia în nevoie ca nevoie a mea, ca insuficienţă a mea, eul se doreşte cu bucurie un mai mult al meu în căutarea alterităţii ca prilej de juisare - nevoia în sens fundamental de nevoie a celuilalt care încă tace, dar este ascultat ca şi cum ar fi iminent să vorbească, tăcere a lui care vorbeşte deja ascultării ca interioritate a eului gata să primească vorba celuilalt. Nevoia scoate eul din interioritate făcându-1 ascultător, ca arhisuficienţă a tăcerii interiorităţii deschise deja unui cuvânt ce trebuie să vină de la cineva. în nevoie, eul este deopotrivă închis şi deschis - închidere a interiorităţii dar deschidere a nevoii, circuit al interiorităţii cu exterioritatea, *al* aceluiaşi *cu* celălalt încă *în* acelaşi. Nu absenţa celuilalt ajută să înţelegem nevoia, cât mai curând prezenţa absenţei lui în interioritatea eului şi, mai încolo, bucuria acestei prezenţe a absenţei lui ce face parte din bucuria vieţii pe care ziua de mâine o poate împlini. Se vădeşte astfel, în nevoie, o invazie *a priori* a sensului celuilalt în pacienţa satisfăcută a interiorităţii eului, destinul relaţional atunci când încă un celălalt nu s-a configurat - căci nevoia este forma negativă a prezenţei celuilalt sau, altfel spus, *apriorismul negativ al relaţiei asimetrice* cu celălalt, asimetrie ce se va perpetua, dar cu sens răsturnat, în ascultarea instructivă a majestăţii lui. Insatisfacţie în chiar saţietatea nutritivă, nesiguranţă a expunerii în chiar protecţia propriei case, străinătate în chiar sânul iubirii ce te aclamă, nevoia trece peste *„complezenţa animală"*[190] a simplei căutări dialectice, fractură a interiorităţii, dar opusul a ceea ce ar fi un salt ontic, mai degrabă cădere, prăbuşire şi rătăcire în adâncul sinelui, care nu mai este doar şinele pur, care este sine al meu împreună cu celălalt, care lipseşte dar nevoia mea îl anunţă atât de insistent, încât anunţul pare aproape ameninţare. Tot cea care îl anunţă pe celălalt denunţă suficienţa eului, nesiguranţa care *„trasează*

astfel un tiv de neant în jurul vieţii interioare"[310], neîmplinirea solitudinii afectate de propriul complex insular. Nevoia care ameninţă cu celălalt suficienţa interiorităţii deschide condiţiile în care revelaţia transcendenţei lui devine posibilă şi, o dată cu ea, dimensiunea temporalităţii ca sensibilitate vulnerabilă la incertitudinile viitorului, răgaz în vederea întâmpinării eventualelor surprize, acţiune a muncii care tinde să ordoneze surpriza viitorului în tihna răgazului oferit de casă.

Răgaz, reculegere, locuire

Casa este punctul arhimedic în relaţiile cu ceilalţi, cu mediul şi cu elementul, centralitatea invulnerabilă a lui *„aici"* care permite plecarea şi întoarcerea, iar în intervalul lor, cumpănirea, liniştea ezitării, tihna inerţială ce nu se obligă încă la asumarea unei decizii, reculegerea şi ruga. Casa produce o discontinuitate în orizontul monoton al mediului în care eşti pretutindenea nomad; aduce locul stabil, odihna, siguranţa, centrează timpul rătăcirii în tihna reculeasă a odihnei, delimitează posesiv orizontalitatea agrementului în vulnerabilitatea lui la elemental, reduce universalitatea dezorientată a locuirii pretutindeni, care echivalează în fapt cu nomadismul rătăcirii, la locuirea *„aici"* - în liniştea odăii, în căldura tandră a femininului. Casa stăvileşte insinuările indiscrete ale exteriorităţii, permite răgazul în care inevitabilitatea viitorului să fie întrucâtva stăpânită prin economie, muncă, plăcere, să fie amânată neputinţa expunerii totale în răstimpul producerii de

reprezentări[311], planuri, judecăţi. Răgazul în intimitatea casei este în acelaşi timp răgaz al interiorităţii, luare în posesie de către eu a propriului prezent care abia la adăpostul casei nu mai este complet expus, nu mai este vizibil ca goliciune şi nesiguranţă. Casa separă interioritatea agrementului posesiei de exterioritatea ofensivă a elementelor, permite adăpostul siguranţei şi consumul plăcerii, revelează intimitatea interiorităţii ca transcendenţă blândă a chipului feminin. Manifestare privilegiată a alterităţii, chipul feminin revelează infinitatea celuilalt ca agrement al intimităţii, ca blândeţe a confortului şi graţie a strălucirii.

Privilegiul deţinut de casă în sistemul general al utilităţilor umane nu vine din aceea că ar putea fi corolarul justificativ al unei acţiuni îndelungate care astfel să-i răscumpere travaliul, ci din aceea că este

condiţia pentru iniţiativa unei acţiuni, este suportul care susţine[312] verticalitatea situării în cumpănirea prealabilă deciziei. Contrar viziunii heideggeriene, Levinas consideră că omul nu este abandonat, aruncat, lepădat în lume, ci ocrotit, susţinut, întreţinut. Mai înainte ca omul să susţină în reprezentare lumea, el este susţinut - în agrement, locuinţă, casă, corp - de aceasta, clauză de care nu mai poate face abstracţie decât dacă ar recădea în dualismul confortabil de a-şi lepăda condiţia mundană identificându-se drept *res cogitans* pură. Aşa cum reprezentarea se datorează localităţii interioare a eului, în mod similar obiectivarea lumii porneşte de la interioritatea unei case - există în genere o topologie a relaţiilor cu exterioritatea, pentru că există acest

loc zero al casei[313] şi răgazul permis de intimitatea ei. Pentru a fi posibilă obiectivarea lumii, trebuie mai întâi să se fi petrecut locuirea în ea, ceea ce revine la a spune că lumea fondează, în susţinerea pe care o acordă necondiţionat subiectului, condiţiile în care ea va căpăta obiectivitate transcendentală, consecvent cu o anume *intenţionalitate de concretizare,* înţeleasă de Levinas în felul că realizarea conştiinţei mundane este totodată manifestare a condiţiei mundane: *„conştiinţa*

unei lumi e deja conştiinţă prin această lume"[314], constituitul *a posteriori* este de fapt *a priori-u*| posibilităţii actului constituant. Pacienţa locuirii fondează condiţiile actului constituant, iar reflecţia regresivă asupra necesităţii locuirii este reprezentarea retrospectivă asupra unui arhefundament, mai vechi decât iniţialitatea exerciţiului reprezentativ, o

locuire anterioară[315] construcţiei oricărei case, una ce se va regăsi chiar fără abnegaţia vreunui efort în serenitatea reculegerii. Reculegerea este epifania predilectă a locuirii, în vreme ce intimitatea femininului este revelaţia interiorităţii casei.

Familiaritatea lumii şi intimitatea casei nu sunt categorii ale reprezentării ci modalităţi ale relaţiei cu agrementul în condiţia în care acesta favorizează întâlnirea cu cineva, cu altul care în delicateţea

chipului poate fi chiar femininul[316] semnifică proximitatea alterităţii ca discreţie. Casa adăposteşte, dar tot ea face posibilă şi ospitalitatea, întâmpinarea celuilalt sub acelaşi acoperiş, la aceeaşi masă, la aceeaşi hrană şi în acelaşi limbaj, căci nu trebuie omis, dacă posesiunea habituală a eului este limba, atunci celălalt devine, în convorbire, oaspetele limbii tale. înainte să fie consecinţa domestică a unei deprinderi etice, ospitalitatea se deschide ca metafizică a întâmpinării celuilalt sub acoperişul propriului posesiv al eului. Alteritatea feminină, care prilejuieşte locuirea în intimitate, nu se relaţionează sub dimensiunea majestăţii instructive; expresia ei este mai mult taină decât rostire, vorbirea este silenţioasă, înţelegerea spontană. Pentru a ieşi din separaţie, a frânge pentru moment transcendenţa aderând la celălalt cu care vrea să devină familiar, eul trebuie să tindă; relaţia familiară cu celălalt este proiect, *en-ergie* a realizării, năzuinţă către o finalitate, aşa cum, în alt registru, manipularea ustensilului este *en-ergie* călăuzită de un scop.

Grija fiinţei expuse, pradă forţelor elementale, îşi găseşte în casă adăpostul unde se poate destinde, se poate reculege. Aici plăcerea nesigură şi crispată a eului capătă contur, ascunsă privirii indiscrete a oricărui ostil. Peretele casei trasează o cortină a invizibilităţii, deschide posibilitatea unui circuit între vizibil şi invizibil în care subiectul să-şi poată controla relaţiile, să-şi poată decide exodul şi reculegerea, să-şi poată permite ospitalitatea, să se poată împărtăşi din intimitatea discretă a femininului. Peretele casei protejează *„utopia"* eului, faptul de a putea rămâne recules acasă - mod al existenţialităţii care nu valorifică exodul eroic al violenţei, ci serenitatea paşnică a ospitalităţii. Trasând linia de demarcaţie de ontologia elementalului, locuinţa deschide căi de comunicare cu aceasta în alt plan, favorizează exerciţiul cotidian al gestului iniţiatic, constând în exod spre elemental şi recluziune în interioritatea habitatului. Acţiunea contemplativă, vedere prin deschizătura uşii ori transparenţa ferestrei nu mai este risc şi vulnerabilitate, ca şi în cazul celui ce stă sub cerul liber - vizibil pentru oricine s-ar întâmpla să fie aproape. Cel aşezat în interiorul casei vede fără a fi văzut, posedă lucrurile vizibile fără ca acestea să se poată ascunde, fără să se poată apăra, de vreme ce nu ştiu că sunt privite şi cine Ie vede; a vedea fără a fi suspectat, a vedea sub acoperire, a fi singurul ochi care priveşte - avantajul celui adăpostit de casă.

Casa e alibiul corporeităţii înaintea oricărei indiscreţii, ascunde văzătorul făcându-1 invizibil, dar lăsându-i avantajul de-a controla orizontul vizibilităţii. Această culpă *voyeuristă* a eului este răscumpărată numai de ospitalitate, când celălalt este invitat la adăpostul casei tale unde te poate vedea aşa cum tu îl vezi, unde te poate auzi aşa cum tu îl auzi. Indiscreţia *voyeuristă* caracterizează în genere eul habitual, dar

poate şi mai adânc, ea este o notă permanentă a eului - căci oare el este cel ce se expune atunci când un corp sau o faţă este văzută? Nu are el întotdeauna avantajul de a fi ascuns, protejat de întunericul greu de pătruns al unei interiorităţi? Casa exprimă doar prelungirea în obiectivitatea naturală a relaţiei dintre ascunsul interiorităţii eului şi vulnerabilitatea vizibilă a nudităţii corpului. Posesia vizibilului de la adăpostul casei este în fapt mai degrabă un răsfăţ al privirii, nevăzute, printre formele nude, privirii deochiate după ce te-ai retras în invizibil. De la adăpostul casei, eul priveşte lumea *ca* pe gaura cheii, o lume denudată de neştiinţa că s-ar putea ca cineva s-o privească, o lume inocentă, asemeni Dianei ce-şi etala voluptuoasa epidermă în razele soarelui fără a bănui ochiul indiscret al unui Acteon. Cred că pentru a semnala comportamentul văzătorului nevăzut, ascuns la adăpostul casei, este potrivită figura vânătorului - văzând lumea de dincolo de geam, eul o atacă pe neaşteptate cu privirea lui, comportament cinegetic în urma

căruia rezultă[317] o imagine, un tablou, o reprezentare a exteriorităţii. Din interiorul recules al casei, omul priveşte, prinde şi dispune de lume, o manipulează şi o transformă în produs, în bun, în mobilă, proprietate numai întrucât este oaspetele casei, întreţine cu ea un raport de inversă posesiune, el este al casei care-1 găzduieşte, iar el este, pe de altă parte, casa lui. Această ambianţă protectoare întreţinută de locuinţă este pentru Levinas esenţa intimităţii feminine a casei. Oricât am fi de departe de o analiză mito-poetică, nu ne putem refula bănuiala că există în subteranele filosofiei lui Levinas o foarte coerentă continuitate a sensului feminităţii pe linia *femeie-casă-agrement-elemental,* ceea ce ar fi încă un ferm suport pentru teza situării în lume ca bucurie şi dragoste de viaţă.

Exodul ca privire şi muncă; mâna ca instrument al timpului

Obiectivarea externă a libertăţii vederii, în câmpul descris de privirea prin geam, se împlineşte părăsind casa pentru a munci, a prinde cu mâna, a schimba şi opera la nivelul elementelor. Dacă privitul aduce aproape obiectul sub forma imaginii, faptul de a apuca cu mâna, a

prinde şi a însuşi exprimă o intenţie economică[318], o *en-ergie* finalizantă; *„Munca e en-ergia însăşi a dobândirii. Ea ar fi imposibilă unei fiinţe fără*

locuinţă. ”[319] Ieşirea din casă în vederea muncii[320] implică o intenţie cosmologică, pune în situaţie opera de transformare a neantităţii amorfe a elementalui în lucru cu chip şi rost, univers al unui originar geniu

gospodăresc (Levinas preferă să-l numească prometeic[321]), altul decât cel marţial, manifest pe câmpul de luptă, şi altul decât cel hermetic, manifest în avânturile solitare ale minţii gnostice. Dar rostul mâinii nu este doar să apuce fructul, să prindă şi să manipuleze, ea aduce acasă şi depozitează, ea poate păstra fructul amânând momentul satisfacţiei lui ţinându-1 departe de gură. Drumul de la mână la gură este temporalitatea amânării, ce se consacră în garanţia tihnită a casei. Amânarea satisfacţiei impune un control asupra irezistibilităţii înfometate a viitorului - cel ce devorează prin chiar plăcerea aţâţată de poftă. Foamea şi pofta de a mânca, pentru care mâna este un instrument ideal, orientează spre viitorul satisfacţiei, una care însă nu se consumă în jubilaţia animală a imediatului, ci prin depozitare şi bucătărie, prin aducerea acasă. Timpul amânat al satisfacţiei aduce exterioritatea lumii în interioritatea casei, face posibil gestul donaţiei sau împărtăşirea comună. A culege pentru a dărui sau a confecţiona pentru a dărui, iată cum mâna poate manipula timpul propriu pentru satisfacţia celuilalt - rezonanţa etică ultimă a muncii. Mâna este şi organul muncii, şi organul dăruirii, căci ea poate oscila între egoismul aducerii spre sine şi bucuria de a împărtăşi celuilalt, poate circula între al *meu* şi al *tău.* Scopul pentru care mâna lucrează este un finiş, un capăt de drum, o cauză finală, el este, în mult mai frumoasa exprimare levinasiană, *„un capăt pe*

care mâna îl caută riscând să-l rateze."[322] între finalitatea vizată de mână şi aşezarea reculeasă în confortul casei se deschide spaţiul oarecum anamorfic al *tatonării.* Desigur, marea dezamăgire a mâinii este că nu poate să vadă şi chiar dacă ar putea să vadă, nu ar putea să vorbească - complexul vizual şi cel verbal frustrează teleologiile mâinii condamnând-o la involuntarele bâjbâieli. Proximitatea cu unealta, cu obiectul, cu trupul vine din graba mâinii de a nu pierde ceea ce nu poate vedea, de a sta aşezată, a ţine strâns lucrul care deja a fugit, prin aceea că pentru ea nu se mai vede. Invizibilul impune o distanţă absolută a mâinii faţă de obiecte, căci cum altfel se măsoară distanţa dacă nu prin vedere? Separată astfel de fiinţa pe care nu o vede, deşi o ţine strâns, mâna efectuează în element o procesiune de transfer a spaţialităţii distanţei în imediatitate a posesiunii utilitare; îşi răzbună astfel cecitatea transformând lumea invizibilă în unealtă, lucru, utilitate - mobilează casa cu utilitatea invizibilă a lumii externe. Tatonând, mâna rămâne şi, o

dată cu ea, corpul întreg, străină de o fiinţă[323] care totuşi o susţine, dar nu o integrează, cu diferenţa ei cu tot.

Situaţia *localităţii,* condiţionare apriorică pe care eul o poartă cu sine şi în extrateritorialitatea casei, în observaţie, tatonare, muncă, acordă teza extrateritorialului, obţinută în exod, cu cea a câmpului de reprezentare - căci orizontul în care se înscriu imagini, sensuri, obiectivări joacă funcţia exteriorităţii topografice a vizibilului prin transparenţa geamului. Geamul, imaginaţie abstractă prin care eul priveşte sensurile obiectivate ale reprezentărilor, ţine locul acelui câmp de extrateritorialitate unde e posibilă întâlnirea cu celălalt, munca, economia, unde separaţia poate deveni condiţie a relaţiei cu transcendenţa. Căci a beneficia de unghiul exclusiv pe care-l îngăduie localitatea măsoară putinţa menţinerii în separaţie şi, cu asta, libertatea de a se opune neantului totalităţii, ceea ce devine în câmpul reprezentării libertate de a se opune non-sensului unităţii *a priori* a conştiinţei, unde indeterminabilul fiinţei şi al reprezentării coincid. Aşa cum vederea e condiţionată de situarea în mediu, reprezentarea e

condiţionată[324] de orizontalitatea elementală a pacienţei eului către care intenţia de realitate urcă în amonte, configurând traiectul temporalităţii regresive ca arc al unei memorii transcendentale - întoarcerea la pacienţa lui *în* sine, descriind temporalitatea ca infinitate circulară a interiorităţii, fără alienarea transcendentului prezenţei *la* sine. Preludiul găsirii de sine, în orizontul fenomenologic al sensului - noemă venind către noesă -, se consumă în răgazul casei, în *localitate* ca *a priori* al eului. Condiţia de reprezentare ce autorizează eul să constituie lumea în răspăr cu anterioritatea ei, viaţă pură fără de sens, îngăduie aparenţa

unei răsturnări[325] a relaţiei de condiţionare prin care eul separat îşi reprezintă, ca şi constituită, lumea ce l-a constituit. Detaşarea constituantă, consacrată ca separaţie, uită mai întâi fundamentul lumii pentru ca, ulterior, reamintirea să compară sub alibiul constituirii.

Reprezentarea şi constituirea, obiectivarea, joacă permanent la Levinas rolul de antipozi metodici ai revelaţiei alterităţii, mizându-se pe o transparenţă flagrantă a diferenţei dintre fenomenologie şi etică. în reprezentare, ca autoritate unilaterală, unicentrală şi univocă, Acelaşi îl constituie pe Celălalt fără ca acesta din urmă să-i întoarcă avansul. Astfel că reprezentarea nu face parte dintre relaţiile de reciprocitate şi ca atare, nu contribuie la fundamentarea paradigmei etice. Dacă eul constituant poate mima cu succes jocul desprinderii de condiţia mundană prin reducţie, nu poate să scape însă de anterioritatea neconstituită a elementalului în care se scaldă încă de la început, anterioritate în raport cu originea istorică - şi asta limitează drastic teza autocraţiei transcendentale. înfăşurat de elemental, eul poate doar să se reculeagă la adăpostul casei - *a priori al localităţii.* Alteritatea comportă trei mari registre împreună cu care eul capătă orientare, sens şi îşi decide proiectele metafizice. Este mai întâi registrul *elementului* din care se trăieşte, apoi registrul *agrementului* care se termină în protecţia casei şi, în cele din urmă, registrul *persoanei celuilalt* care se constituie, în apel, ca origine a lumii sensului. Agrementul şi apelul se manifestă împreună prin evenimentul ospitalităţii, invitaţie la dialog sub acoperişul

casei, unde posesia se transmite ca limbaj[326] într-o reciprocă punere în cauză - ocazie a revelării infinitului exteriorităţii, ireprezentabilul lumii celuilalt şi transcendenţa persoanei lui. Orizontala delicateţii feminine se recunoaşte în ospitalitatea casei, pe când magistralitatea înălţimii unui maestru se impune ca instrucţie. Esenţa însăşi a exteriorităţii celuilalt, dincolo de fenomen şi reprezentare, una ocrotită de infinitatea

tăcerii care nu-mi poate fi proprie, se consacră în instruire[327]. Proximitatea în care celălalt nu e atins, nu e agresat ori posedat devine respect al libertăţii lui, cea care poate fi condiţie iniţială a chemării, principiul prim al ordinii. Celălalt mă instruieşte ca transcendenţă şi ca martor, el însoţeşte prin prezenţa chipului semnele pe care simplul discurs le remite. Venirea lui prin limbaj nu mai este dezvăluire pe fondul luminos al fiinţei, ci expresie mărturisindu-se liber de la adăpostul transcendenţei chipului. Celălalt este mai mult decât singurul hermeneut al semnelor pe care le trimite, este şi cel care le poate revoca în tăcere, cel ce se retrage refuzându-se oricărei dezvăluiri - libertate pe care fenomenul luat în posesie şi interpretat de către subiectul în faţa căruia se dezvăluie nu o mai are, căci nu se mai poate refuza o dată răsărit în vedere, nu-şi poate recuza semnele, nu-şi poate retrage epifaniile. Celălalt nu este fenomen şi, de aceea, el se poate angaja într-o metafizică a retracţiei, îşi poate domina cuvântul prin tăcere, se poate închide astfel oricărei semnificări a interiorităţii lui. în mod radical celălalt se distinge de fenomen prin aceea că, în vreme ce fenomenul e pură exterioritate în continuare cu aprehensiunile unui subiect, celălalt este pură interioritate autonomă ce nu se pretează la comprehensiune. Mai înainte ca celălalt să fie înţeles, el trebuie văzut, iar domesticirea între-vederii completată ca dialog se face în reculegere

şi la adăpostul locuinţei, se consumă ca ospitalitate.[328] Oaspetele care trece pragul casei, care stă în faţă şi vorbeşte, aduce cu sine în interiorul finit al casei interioritatea infinită a transcendenţei lui, deschide interiorul casei către acea infinitate atunci când el îmi vorbeşte. Astfel, deşi geamul şi uşa sunt închise eu pot participa la etalarea unei infinităţi, cea care în limbajul lui mi se interpretează singură.

Habitatul, locuirea, ospitalitatea sunt, alături de concretul experienţei domestice, şi tipuri de situare metafizică în relaţie cu lumea ca întreg, unul mai mult intuit decât gândit, unul care nu este niciodată întregul fiinţării, ci al raţiunii - corespunde adică unei scheme filosofice. Ideea întregului domină experienţa întregului. Dacă este posibilă relaţia etică în care parvine experienţa infinitului, atunci trebuie să existe cineva care scapă acestei scheme filosofice în care lumea mi se prezintă ca sferă a întregului. Celălalt, ca apariţie neprevăzută în schemă, ca unicitate stranie scăpând ideii generice de om, ca primordialitate a unui neaşteptat, sparge coerenţa sferică a totalităţii, dar nu ca unul ce-i rămâne în afară, ci ca unul ce declanşează dinăuntru o altă ordine, transcendentă. Desigur, în structura casei, geamul îmi permite să-l văd pe celălalt, este deschizătura în continuitatea obscură a peretelui care mă separă prin chiar aceea că mă ocroteşte; dar experienţa devine importantă nu pentru că eu îl văd, ci pentru că el poate veni de nicăieri, de oriunde, de după marginea vizibilă a orizontului; celălalt apare odată şi odată pe fondul imaculat al *deschiderii orizontale,* dar vine de dincolo de el, ca unul ce nu e cuprins în linia de definiţie a orizontului, ca unul ce poate veni şi poate pleca, poate să se ivească şi poate să scape. Linia orizontului este demarcaţia între *josul,* care continuă prin drum linia corpului meu, şi *susul,* înaltul care coboară sau se curbează peste cel de jos. In acest sistem al deschiderii orizontale, un fel de coordonate carteziene, apare celălalt, dar alteritatea lui nu este ceea ce se întâmplă o dată intrat în orizont, ci ceea ce a fost mai înainte şi ceea ce rămâne ca interioritate ale cărei mişcări nu le pot descrie prin graficul în care l-am inclus, interioritate care nu-mi poate răsări în lumină şi care trebuie să-mi vorbească - pâlpâire de sens într-o lume fără lumină, expresie a unui chip pentru care nu există o faţă vizibilă şi care trebuie ascultat pentru a putea fi văzut. Etica este relaţie cu celălalt, la adăpostul orizontului devenit casă, dar una în care calitatea lui de oaspete nu e atribuită casei care adăposteşte, este recunoscută transcendenţei lui - căci nu poate fi oaspete decât cineva necuprins de sistemul în care-1 percep, care excedă aranjamentul experienţei prin infinitatea donaţiei. Interioritatea de neatins şi de neexperimentat a celuilalt produce inflaţie în sistemul care, inevitabil, e generat în jurul eului ca orizont al experienţei - inflaţie a infinitului care se manifestă prin finitudine, unul

ce devine act al experienţei în dialog - a dărui, spunând[329], lumea celuilalt. înţelegem prin acest termen, altfel prea tehnic şi cu sens precis determinat în circuitul financiar, inflaţie, că interioritatea celuilalt debordează prin limbaj suficienţa economică în care se arată oricine sau orice, atâta vreme cât rămâne în orizontul reprezentării. Infinitul lui este expresie matematică a acelei inflaţii, celălalt este mereu un prea mult în raport cu apariţia, este imaginea intensivă a cerului, fapt pentru care i se poate recunoaşte atributul *înălţimii*.

De la ontologia luminii la etica verbului

O idee recurentă în acest studiu, una cu care vrem să-l afirmăm pe Levinas în originalitatea lui novatoare şi care, dacă n-ar fi importantă, ne-ar pune în situaţia caraghioasă de-a livra redundanţe facile, e faptul însuşi de a fi deplasat sensul principial al filosofiei de la o ontologie a luminii la o etică a cuvântului - verbalitate, rostire. Mai precis, în tradiţia platoniciană, până chiar la Heidegger, se afirmă drept mediu ontologic al ivirii terţul luminos cel care prilejuieşte întâlnirea ochiului cu suprafaţa vizibilă a lucrului; acest nevăzut care face totul vizibil este lumină, epifanie a fiinţei prin care orice fiinţare devine posibilă sau a spiritului care face orice quiditate inteligibilă. Ca formă senzorială, acest model de filosofie este definit de vedere, este o filosofie optică. Iluminismul apare astfel ca o consecinţă istorică firească a unui atare model şi expresia cea mai potrivită a europenităţii. Insă acestui model îi lipseşte ceva esenţial, interioritatea invizibilului care nu se pune în lumină, nu se arată privirii, nu se exprimă optic. Forma vizibilă stă în faţa mea, dar nu-mi mărturiseşte nimic despre esenţa invizibilului interior; aici începe jocul speculativ, joc al asocierilor formei vizibile cu anume esenţe inteligibile, preocupare predilectă a filosofiei occidentale. Ceea ce are intelectul de făcut, şi cu asta se poate mândri de prestaţia lui filosofică, este să găsească esenţe pentru formele vizibile, unele care, putând fi gândite, ar permite construirea unui sistem al inteligibilului, în care e prins, pe nesimţite, şi celălaltul subiectiv, alteritatea unui alt centru de fiinţare, sensibilitate şi reprezentare. Punerea în lumina fiinţei a lumii îl include şi pe celălalt, rezumându-1 astfel la statutul unui constituit, la sens obiectivat. în lumină, lucrurile tac şi se lasă gândite, nu opun rezistenţă, nu se mărturisesc. Interioritatea lor este consecinţa abstractă a jocului de asocieri prin care se vizează obţinerea unor confirmări concordante, pe fondul cărora să poată fi emisă o identitate.

Levinas schimbă mediul de reprezentare. Sonoritatea cuvântului este voce a interiorităţii care nu numai că nu poate fi vizibilă, dar nici măcar inteligibilă. Lumea pe care o aduce cu sine cuvântul celuilalt instituie, în chip metodic, o polaritate în care doi centri intenţionali îşi comunică fără să coincidă, se exprimă fără să se reprezinte - polaritate sonoră în care se donează semnificativ proprietatea incomprehensibilă a

interiorităţii celuilalt, adică relaţia etică. în ontologia luminii se poate, desigur, constitui o filosofie a naturii, a obiectului, a formei, a cauzalităţii, dar nu una a interiorităţii celuilalt. Etica devine posibilă

abia atunci când celălalt vorbeşte[330] în deplină libertate, act în care eu nu preiau pur şi simplu sensul vorbelor lui, ci recunosc alteritatea unui alt chip. Dacă dialogul s-ar rezuma la negoţul cu sensuri, atunci iarăşi ar fi pierdută alteritatea personală a interlocutorilor în avantajul terţului semiologic, ar fi descalificat chipul în câştigul de cauză al inteligibilităţii lui. Principiul dialogului este constituit în relaţia faţă-către-faţă, în reciprocitatea unor persoane transcendente care nu-şi pierd diferenţa prin exerciţiul comunicării. Trebuie întărit, limbajul care este viaţă a acestei transcendenţe nu e suma semnificaţiilor comun inteligibile şi, prin urmare, unificatoare, ci este pre-dicţia ca rostire prealabilă conversiunii semantice, spunere fără *încă* un spus, formă a rostirii fără încă un conţinut care să fie folosit pe post de talisman al unei relaţii devenite memorie.

Consecvent cu ontologia luminii, se gândeşte un fond de sens pe care exerciţiul interogativ să fie secondat de posibilitatea unui răspuns, a unor conversiuni la esenţe inteligibile. Modurile interogaţiei pun şi mai bine în evidenţă aspectele de sens în orizontul cărora este aşteptată manifestarea unei esenţe definitorii. Ce-ul pare să fi fost interogaţia preferată ale cărei răspunsuri ar putea livra date despre anume esenţă.

Manifestarea lucrului care e interogat apare ca epifanie a acelui ce[331] pe care interogatorul îl caută. Meditaţia solitară a gânditorului care se întreabă pe sine *ce este* acel lucru se consumă în muţenia unei lumi în care mirarea şi revelaţia alternează pe tăcute, asemeni luminii şi întunericului. Lucrul interogat este gândit fără să fie el însuşi întrebat şi fără să se aştepte un răspuns din partea lui. Levinas vine cu această nouă exigenţă. O parte a lumii, transcendenţa celuilalt, nu poate fi revelată în şinele lui Acelaşi care interoghează; ea trebuie întrebată pentru că poate să dea un răspuns. Celălalt nu este *ceva* despre care spun eu *ce e;* este *cineva* care se exprimă singur şi stă *martor* la

cuvântul său. El nu este un lucru a cărui esenţă o înţeleg, ci o

persoană[332] căreia îi pot adresa întrebarea despre esenţa altor lucruri. Prezenţa celuilalt devansează interogaţia mea asupra *quidităţii,* este prezent în faţa mea mai înainte să fi ştiut prin ce fel de interogaţie să-l solicit. Deja chipul lui este răspuns în avansul oricărei interogaţii, prezenţa debordează exerciţiul comprehensiunii. Prezenţa lui care devansează posibilitatea întrebării şi astfel revelează mai mult decât s-ar putea răspunde este prezenţă a chipului; raportul etic cu un chip se înscrie într-o originaritate mai veche decât vreo filosofie, mai veche decât mirarea şi răspunsul. Prezenţa în chip scapă modurilor interogative, astfel că alteritatea pe care o pune în chestiune nu va fi epuizată discursiv, nu va deveni obiectivul unei intenţii totalitare - ideologic vorbind, totalitarismul e tocmai reducerea celuilalt la un sistem de semne (adversarul, duşmanul, periculosul, anarhicul, indezirabilul, teroristul, delincventul etc.), astfel că suprimarea lui este consecventă cu o operă de epurare semiologică. Celălalt care poate sta

în faţă fără să-l fi chemat încă[333] îmi donează o lume a diferenţei pentru care nu am avut timp să mă pregătesc, dia-cronie insurmontabilă de la care porneşte şi la care se întoarce principialitatea relaţiei discursive. Chipul care stă fără să-mi vorbească mi se dă fără să se fi conturat orizontul posibilităţii primirii - donaţie gratuită care nu aşteaptă un context aniversar, generozitate a persoanei excedentară fiinţei ce stăruie neutră întT-o prezenţă *(urmă)* care e deopotrivă absenţă (infinitate). Faptul că celălalt se prezintă fără să fi fost chemat, că răspunde fără să fi fost interogat angajează de la început un travaliu etic în care responsabilitatea a devansat responsivitatea. El stă ca unul ce este văzut, dar se dăruieşte ca unul ce e auzit; abia vorbind, chipul interiorităţii lui devine transparent. Relaţia originară cu el nu se defineşte într-o filosofie a tematizării, cât într-una a dorinţei metafizice - cineva poate fi dorit mai înainte să fie cunoscut, alteritatea lui poate manifesta expunere pentru mine înainte să-mi fi instituit orizontul interogativ. Celălalt nu mai parvine în grila de chestionare specifică *quidităţii,* nu este un *ce;* el este *cineva,* persoana celuilalt care, conform cu Levinas, ar fi o categorie la fel de importantă pentru filosofie cum sunt fiinţa, fiinţarea, esenţa. Eroarea formală a filosofiei, dar care antrenează consecinţe sociale malefice, constă în conversia persoanei la *quiditate,* faptul de a schimba *cine-le* în *ce, „acest cine este în*

majoritatea timpului un ce"[334]- fapt asupra căruia, mai înainte de Levinas, a indicat Martin Buber vorbind de un *tu* transferat, prin depersonalizare, în registrul lui *celălalt.* în sus-numita conversie se face trimitere la persoana celuilalt în mod pieziş, privindu-l din perspectiva unor semne exterioare: nume, funcţie, titulatură. El nu mai rămâne interioritate transcendentă a celuilalt, devenind semn, notă definitorie, un *ceva* compus din referinţele exterioare ale unui terţ. Interogaţia despre ce-ul lui, ca să menţină transcendenţa etică, trebuie formulată ca

întrebare adresată lui; astfel, ceea ce este vizat şi cineva[335] care e vizat coincid. Ce-ul quidităţii scapă din vedere dacă întrebarea e adresată direct celuilalt care se prezintă drept chip. El este răspunzător înainte chiar să fie răspuns, are autoritate asupra cuvântului prin care se poate exprima, poate semnifica mai înainte să trimită semne, ca o privire ce s-a îndreptat către mine.

Diferenţa modului etic de relaţionare a eului cu celălalt de modul ontologic constă în faptul că numai în cazul celui dintâi reprezentatul asistă la reprezentarea sa, este prezent ca faţă atunci când, fără să fi apucat să-i vorbească, cineva îl ascultă. Alienarea relaţiei înseamnă chiar acea ascundere a lui în spatele actelor sale, acea surprindere a lui prin accidentele obiectivării lui. El nu este atunci întâmpinat, ci interpretat, transformat în sistem de semne ce se pretează la o lectură constitutivă. Dar pentru a nu-l aliena, trebuie să-l ascult, efort mai mare decât contemplaţia, să fiu atent la exprimarea unei alte fiinţe care nu e vocea interioară a conştiinţei ipseităţii; este sarcina eului de a deveni ureche pentru un cuvânt care *zboară* prin aer către mine fără să pot şti de când, ceea ce poate fi oricând. Atenţia la celălalt este un surplus de conştiinţă tocmai pentru că nu e conştiinţa de sine, închisă în tihna propriei circularităţi unde pluteşte senin într-o limpezime deplină, pentru că e conştiinţa mea de altul, unul întunecat şi invizibil, astfel încât pentru a-l întâlni, trebuie să-l aud - ascultarea devenind voce a interiorităţii celuilalt, pasivitate responsivă ce-şi transpare pe măsura eclatărilor monologului celuilalt.

Atenţia este deja o donaţie, pacienţă a responsabilităţii ce şi-a găsit alteritatea fără să o fi ştiut căuta, în elementara spontaneitate a receptivităţii. A-l vedea pe celălalt înseamnă totodată a privi şi a fi, fiinţă şi fenomen, aşa cum a vorbi cu el înseamnă deopotrivă a-l asculta şi a-l vedea, responsabilitate şi *francheţe.* Văzându-l, celălalt este salvat de la riscul căderii în memorabil; vorbindu-i, se dezvoltă putinţa de a-i fi expus fără semne - operă fundamentală prin raport cu interpretarea şi înţelegerea. A vorbi cu celălalt înseamnă că nu poţi să-i trimiţi mesaje scrise din care el să te poată înţelege, ci trebuie să stai dinaintea lui şi el să te audă - voce care încă înainte să spună ceva, aduce în auz adâncul interiorităţii. înainte să spună ceva, vocea răsună dinăuntrul celuilalt, invitând la reculegere asemeni sunetului de clopot din biserică, pentru că întotdeauna celălalt grăieşte din *înalt,* sonoritate din care se vor articula deodată cuvintele. Celălalt nu este acel set de cuvinte cu sens pe care le-ar putea învăţa şi rosti un altcineva, un actor, la urma urmei; celălalt este în fondul persoanei lui această voce însoţind aceste cuvinte, interioritate ce-mi parvine pe seama exteriorităţii cuvintelor. Pot învăţa cuvintele şi astfel îl pot asimila, dar nu pot învăţa vocea celuilalt şi mai cu seamă nu pot vocifera ca voce a lui în ineditul rostirii. Dincolo de

sensul cuvintelor care, desigur, deschide o lume pentru mine, persoana ireductibilă a lui este anunţată de vocea lui. Discursul se compune din cuvinte şi nu poate reţine decât sensul acestora. Dacă însă elocutorul lipseşte, discursul este mort, hieroglifa ce stă în faţa mea aşteptând resurecţia lecturii. Dacă el tace înseamnă numai că îşi păzeşte reprezentarea, îşi încălzeşte vocea ca într-un vas de unde va curge mai sonoră. îl recunosc pe celălalt nu prin ceea ce-mi spune în primul rând, cât prin vocea cu care mi-o spune. Aici individualitatea lui este inalienabilă. într-o ontologie a luminii, toate lucrurile sunt transparente prin aceeaşi lumină, unică şi totalitară. Fiinţa este aceeaşi ca fiinţă a oricărui fiind. De aceea, ontologia este nedreptate prin suveranitatea mediului în care toate cele se adeveresc. însă etica relaţiei permite fiecăruia, unui eu, să se adeverească prin singularitatea vocii lui în care se denunţă suveranitatea universală a sensurilor. Vocea e pre-fiinţă în raport cu cuvântul şi în acest sens, pn'-dicţie a semnificării. Semnificantul, cel care-şi etalează vocea în toiul rostirii, semnifică prin asta, chiar dacă ar fi mut, chiar dacă ar fi în imposibilitatea de a articula sunete - vocea emerge din interioritatea obscură a unei fiinţe anterioare oricărei convenţii culturale ce ar veni cu pretenţia vorbirii şi înţelegerii. Chiar dacă vocea ar fi auzită numai împreună cu cuvântul, ea nu este cuvânt aşa cum, în celălalt registru, lumina nu este lucru, chiar dacă se vede o dată cu suprafaţa lucrului. După cum lumina mediază chipurile exteriorităţii, vocea mediază cuvintele interiorităţii. După cum chipul însoţeşte expresia, vocea însoţeşte rostirea. Chip fără expresie este deja mască, cuvânt fără voce este deja semn. Şi dintr-una, şi din cealaltă, alteritatea celuilalt a pierit. Relaţia etică nu poate fi comprehensiune a măştii ori analiză semantică. în mască şi în semn eşti deja iresponsabil; nu te poţi înfăţişa şi nu poţi răspunde. De aceea poţi fi mistificat. Să fii responsabil înseamnă să poţi fi martor, să ai libertatea de a vorbi în fiecare moment ca dovadă a veracităţii semnelor ce te deservesc, travaliu în care se produce trecerea de la fenomenologia interiorităţii la etica relaţiei cu exteriorul, cu radical altul. Inaugurând ontologia sonorităţii, Levinas face din mediul verbal locul cel mai propriu al întâlnirii interpersonale, consacrând prin asta, o dată cu registrul *înălţimii,* şi calitatea *majestăţii* cuvântului celuilalt, semn al maximei deferenţe în contextul socialităţii.

CAPITOLUL III

MODALITATE ŞI CHIP.
CARACTERUL INSTRUCTIV AL EXTERIORITĂŢII

Chipul[336] se arată singur, fără mediator; modul se constituie ca apriorism plus reflectare. Cel dintâi vine din exterior către eul pacient pe care întotdeauna îl surprinde descoperit, adică fără un *a priori;* cel de-al doilea pleacă din eu către exterioritate, construind pe drum formele reprezentante ale acesteia. Dacă chipul este prezenţă pură, modul este deja semnificaţie. Manifestare delegată, modul nu atrage atenţia asupra sa, este suprafaţă, ambalaj al unei fiinţe pe care trebuie s-o etaleze pentru un analist abstract. Analistul decide fundamental configuraţia modală prin tipurile de apriorisme care sunt mobilizate în percepţie. Ingratitudinea faţă de mod vine din de-reaiizarea lui de către subiect o dată ce fiinţa modală a fost realizată; esenţa e gândită ca *în sine*-|*e* care transpare prin mod, dar nu se epuizează în el - acesta din urmă rămâne formă goală a percepţiei. Detaşarea conţinutului de forma percepţiei, operă a intenţionalităţii, menţine o discontinuitate în relaţia aparenţă-esenţă, în criza căreia se speculează cu sensurile adevărului. Nu există o *quiditate* absolut universală pe care intelectul s-o întâlnească în vederea instituirii de episteme; adevărul este intenţie de adevăr.

Structura subiectului condiţionează reprezentarea, lumea exterioară se donează ca senzaţii, convertite în feluri plurale şi prin mecanisme diferite, la statutul de funcţii ale interiorităţii. Obiectul este *res extensa* pentru că percepţia este spaţială, pentru că subiectul întâmpină lumea într-o manieră geometrică; el poate fi văzut prin măsurare cu privirea a spaţiului mobilat cu obiecte, poate fi atins prin apropierea şi îndepărtarea mâinii în vidul spaţial. Percepţia care converteşte obiectul în senzaţii, impresii, reprezentări e animată de o anume teleologie,

anterioară poate intenţiei conştiente. Căci a privi şi a atinge[337] lucrurile sunt acte fără să fi fost mai întâi intenţii, acte ale copilului şi ale animalului, prin care se realizează altceva decât o experienţă, se realizează o relaţie cu mediul unde agrementul şi ostilitatea stau mereu la îndemână. Câtă vreme lumina decide tipul de experienţă, obiectivarea obiectului înseamnă vederea lui, şi de aici vor deriva epistemologiile optice - adevărul este ceea ce se vede, coincidenţa fiinţării cu situarea în lumină. Dar dacă obiectul nu are faţă şi, prin urmare, nu poate fi văzut, el are numai corporalitate, atunci epistema lui derivă din atingere. Pentru Levinas însă, obiectul care nu mai este obiect, ci persoană a cărei esenţă interioară nu devine vizibilă trebuie să-şi afle un alt mod de obiectivare, unul care va mobiliza sonoritatea, vorbirea. Adevărul celuilalt revine la exprimarea lui, la obiectivare în limbaj. Privirea este un soi de tactilitate la distanţă şi de jur împrejurul suprafeţelor, pe când prinderea şi pipăitul sunt feluri de a privi pe întuneric astfel încât suprafaţa rămâne relief. Ascultarea iese din limitele acestei posesiuni vizual-tactile; ascultându-1 pe celălalt, eşti posedat de posesia lui exclusivă asupra propriului limbaj, pentru că auzi numai *ceea ce* şi *cum* spune el, eşti legat de ceea ce voieşte el să spună. Dar auzind ceea ce spune el, se aude şi altceva decât spusa lui, se aude vocea - rostire pre-originară şi ex-punere de sine, protoplasmă a semnificării ce va condiţiona cosmogonia articulaţiilor verbale. Vocea nu este nici cuvânt şi nici încă sens, rămânând totuşi cea mai intimă semnalare a unei alte persoane, faptul cel mai specific al rostirii ei, căci limba şi cuvintele pot fi învăţate, sensurile pot fi preluate în schimbul de idei, dar vocea este intransmisibilă şi, prin asta, epifania sonoră cea mai credibilă a alterităţii unui vorbitor. Ireductibilul celuilalt, transcendenţa lui se anunţă prin voce, se manifestă originar prin voce. Interioritatea celuilalt care nu devine fenomen nu are reprezentare; ea este chemată să se ex-pună. Garanţia ontologică a interiorităţii, căreia transcendenţa îi demite labilitatea scadenţei, nu-şi epuizează capacitatea empirică în orizontul ontologic al fiinţării pentru sine - însuşi cercul acestei suficienţe monadice este subversat de Levinas -, căci din chiar excesul separaţiei răsare dorinţa metafizică, invitaţia care deja e prea tardivă pentru a fi angajament, rămânând mai degrabă situare în relaţia etică.

Modalitatea ca punere în lumină a fiinţei revelează totodată neantul pe care-1 reprezintă fiinţarea pe întuneric, ascunsă privirii şi astfel nonfenomenală. Dacă la Heidegger neantul face posibilă negaţia, fiinţarea însăşi având statut negativ în imposibilitatea unei raţiuni pentru *mai degrabă* fiinţare decât nimic şi, de aici, menţinerea ei în vederea neantului, Levinas găseşte, dincolo de operaţia mai superficială ori radicală a negaţiei, impersonalul *il* y *a,* se găseşte. Am putea, fără riscul vreunei enorme divagaţii, să acordăm acelaşi tratament ontologic

lui *il y a* care este acordat neutrului fiinţării pure în filosofia lui Heidegger. Este vorba de un fond întunecat care rămâne după ce am eliminat orice obiect determinat particular, de o limită ce se arată indenegabilă abia după ce toate negaţiile au fost săvârşite, un perete plasmatic care nu opune rezistenţă, dar este cu atât mai trainic, cu cât în chip evident nu există mijloace de a-i desfiinţa. Dincolo de performanţa exhaustivităţii negaţiei nu aşteaptă insidios şi cinic neantul;

dincolo se aşază acest *il y a*[338], căruia jocul dialectic al dezvăluirii şi ascunderii nu-i declină autoritatea. Dacă decidem modalitatea prin raportare la fiinţă şi, conex fiinţei, recunoaştem manifestarea ca ceea ce apare în lumină, orizont pe care ochiul îl parcurge dezvăluind lucrurile, vom putea găsi ca orizont de revelaţie, opus deci fenomenalizării, chipului, fondul lui *il y a,* peste care mediul, agrementul şi casa se aşază ca situri în vederea instaurării proximităţii. Căci întâlnind chipul celuilalt, întâlnim în el întreaga reţea ce i-a făcut cu putinţă survenirea, ospitalitatea casei, plăcerea agrementului, localitatea fondatoare a mediului, toate recunoscute regresiv ca tipuri emfatice ale unei ontologii ce trimite la *il y a,* lume din spatele tuturor lumilor. Levinas pune astfel stavilă tendinţei ontologice de-a concede neantului, slăbiciunii teoretice de-a folosi alibiul angoasei ca justificare a căderii în resemnarea neantităţii. Fiinţa nu cade dialectic în nefiinţă, Levinas înlătură acest germene de dualism gnostic hegelian şi heideggerian. Ontologia levinasiană se sforţează să rămână un monism optimist unde întunericul, neantul şi zeii păgâni nu mai au dispensă.

într-o astfel de ontologie senină, chipul este o categorie mai proprie decât fenomenul; el se exprimă prin libertatea garantată de intangibil, nu e condiţionat de apriorismele centrului fenomenologic al persoanei întâi. Relaţia fiinţă-fenomen nu mai este practicabilă. Chipul este un altul, iar nu un fenomen, şi ceea ce anunţă el este dincolo de fiinţă. Dacă

„e nevoie de o lumină pentru a vedea lumina"[339], continuând ideea, este nevoie de un chip pentru a recunoaşte alteritatea. Pentru a nu pluti în echivoc, se impune să facem o specificare. Levinas uzitează frecvent de termenii de chip şi faţă. Ambii vizează alteritatea, dar în perspective

diferite. Faţa este epifanie a exteriorităţii[340] vizibile a celuilalt, cea care se vede, se impune şi se promite proximităţii sub condiţia respectării interdictului *„să nu ucizi|",* căci o dată văzut, celălalt devine vulnerabil, suscită printre alte impulsuri şi pe acela al violenţei. Prezenţa feţei este

garanţia că celălalt încă nu a fost ucis - limita[341] suprafeţei etice. Chipul este, să-i zicem, epifania verbală a interiorităţii celuilalt, ceea ce manifestă transcendenţa lui prin cuvânt - apel, instrucţie, implorare. Chipul converteşte infinitatea alterităţii în limbaj. A avea un chip înseamnă a putea vorbi, privilegiu recunoscut, în limitele experienţei comune, doar omului; faţă are şi animalul şi îngerul dar atâta vreme cât acestea nu vorbesc, ele nu revelează un chip. Natura privirii este suplimentată ontic de această interioritate a chipului ce poate fi întrezărit ca cel ce mă priveşte pe mine din adâncimea ochilor cu gând de a-mi vorbi. Nu faptul că eu văd privirea lui revelează chipul ci faptul că eu mă văd privit de privirea lui. Nu mă pot vedea în lumina privirii lui, avantajul îi aparţine exclusiv, dar pot vedea că privirea mea e întâmpinată de cineva care nu mai este pura lumină ce mă face vizibil, cineva care, de dincolo de lumină, m-a şi privit deja, graţie alterităţii pe care n-o pot sconta. In registru sonor, faptul că cineva îmi vorbeşte, îmi remite vocea lui fixându-mi atenţia pe tonul şi felul pronunţiei revelă deja o alteritate aflată în plină ex-punere, o mişcare de ordonare a lumii conformă cu teleologia altui chip. Faptul de a fi dincolo al chipului e dat nu de sensul strict al alterităţii ca interioritate, cât de infinitatea acesteia. Deşi garantat de relaţia cu mine, celălalt cade mereu în *dincolo* al infinitului, care nu poate subscrie integralităţii.

Modul fiinţelor de a fi prezente se exprimă prin exterioritate, se propune prin stăruinţa lor în vizibilitate, prin posesia de către intenţionalitatea unui privitor. Interioritatea chipului scapă intenţiei optice ca şi conversiei la prezenţă, în sens de prezentificare constitutivă. Lucrul vizibil este preluat şi prelucrat intenţional de către un Acelaşi, identitatea teoretică a eului. Alteraţiile care se produc prin întâlnire cu vizibilul nu descentrează aprehensiunile eului; acesta are abilitatea de-a integra şi reformula mereu diversitatea noutăţii ca forme ale unor alteraţii interne. Dincolo de fenomen, şi prin asta spunem că nu e reductibil ta o exterioritate şi nici consecinţa travaliului constitutiv, chipul nu devine senzaţie, nu se lasă înglobat ori explicat, el este

prezent chiar *„în refuzul său de a fi conţinut"*[342], în proximitatea inconvertibilă a unei infinităţi refractare la reprezentare.

Alteritatea chipului nu urmează regula distincţiilor, operativă la nivelul judecăţilor, nu devine ceea ce este ca rest al procesului de înglobare ori ca alternativă personală la schema totalităţii unui referent. Chipul nu devine şi nici nu se constituie ca atare, infinitatea lui se anunţă ca un *anterior,* ca un *precedent* vizavi de actualitatea realizării personale. Nu este o piesă într-o schemă mai largă din care fac parte şi eu, căreia i-ar fi rezervat un loc la oarecare distanţă, dar tot într-un cadru generic. Nu este nici un fenomen în mulţimea fenomenelor posibile în spatele cărora stă neclintită unitatea luminoasă a fiinţei, în faţa cărora stă eul vizionar ce-şi rezervă privilegiul de-a fi nucleu unic constitutiv. Chipul celuilalt nu este nici vizatul intenţiei mele etice, căchatunci ar fi fost iarăşi alterat întrucâtva, nici pur şi simplu diferitul căruia îi recunosc cu egală generozitate toate epifaniile. Alteritatea chipului e totodată heterogenie în persoană; nu sunt doar eu cel diferit de chipul celuilalt, căci în categoria celuilalt găsesc toate diferenţele chipurilor posibile, declarate fiecare ca autonomie şi infinitate. în relaţie

cu alteritatea chipului se deschide un dublu registru al infinităţii[343]; pe de-o parte, infinitul ca interioritate a unui altul, formă a transcendenţei lui, pe de alta, infinitatea epifaniilor alterităţii, care are, pe lângă reprezentarea matematică, şi una estetică, pe aceea de infinit ca infinitate a epifaniilor interiorităţii fiecăruia, orizont de dincolo de regulile unei lumi comune la care
eventual am putea fi conectaţi, relaţie persistând la limita dintre două lumi marcate de reciprocitatea exceptării. Excepţia nu anunţă totuşi categorii inconvertibile, câtă vreme alteritatea nu se tratează ontologic, ci etic şi personalist. Pentru că nu susţinem o radicalitate a rupturii ontologice rămânând la cea personală, distanţa descrisă în traiectul acelei rupturi ca ipostază etică poate fi acoperită de limbaj. Rostirea cuvântului, dacă are relevanţă etică, presupune nu doar condiţia de posibilitate a rostirii, ci şi libertatea acesteia. Diferenţa absolută consacrată ca libertate a celuilalt este principiul cuvântului. Dar Levinas va enunţa şi reciproca acestei teze, anume că diferenţa absolută *„nu se*

instaurează decât prin limbaj."[344] Termenii relaţiei de comunicare nu-şi extrag esenţa de interlocutori dintr-un gen comun al interiorităţii ca fiinţă a acesteia; ei reclamă propria inferioritate ca diferenţă şi transcendenţă din a cărei întâlnire se iscă dialogul ca apel-răspuns. Rigoarea inalienabilă a diferenţierii, la nivelul dialogului, a apelului de răspuns, marchează capacitatea limbajului de a sparge continuitatea, vizibilă ca fiinţă a fiinţării sau ca temporalitate istorică.

Celălalt care vorbeşte nu e doar pionul situat de partea cealaltă a baricadei pe un câmp de bătaie comun, nici personajul unei istorii ce se scrie printr-un terţ neimplicat. Dincolo de fiinţă şi de istorie, transcendenţa celuilalt se anunţă verbal, *„discursul stabileşte o relaţie*

cu ceea ce rămâne în mod esenţial transcendent."[345] Statutul formal al limbajului se întemeiază pe vocaţia acestuia de a *prezenta*

transcendentul.[346] Separaţia, recunoscută în transcendenţă, denunţă reducţia limbajului la concept, unul întotdeauna înglobant, ori la tematizare, posesiune a unuia de către celălalt. în tematizare, celuilalt i se retrage libertatea tăcerii, e obligat să persiste în sonoritatea semnificantă enunţată tematic. Libertatea verbală a celuilalt este chiar

putinţa lui de a tăcea[347] [348] dincolo de toate solicitările mele, de a putea evada din sensurile conceptelor mele, de a se ţine la distanţă de mine, a rupe vizibilitatea care mi-1 face captiv refugiindu-se în locul necomun al propriei interiorităţi silenţioase. Sensul interlocutorului, dacă este cel acordat de mine ca unul ce-1 tematizează, face să se piardă ipseitatea alterităţii, revine, în ultimă instanţă, la un act constitutiv. Relaţia etică îmi cere să-l recunosc în libertatea lui, ceea ce exclude actul relaţionării în care tind să controlez epifaniile celuilalt. Dacă pot în oarecare măsură să determin răspunsul celuilalt prin tipul întrebărilor mele, nu pot, în schimb, să[J]i controlez în nici un fel tăcerile; aici s-ar putea găsi argumentul *inviolabilităţii etice*[325] a celuilalt.

Discursul, mod relaţional, este totodată întreţinere *cu* celălalt şi întreţinere *a* celuilalt, unul ce-şi etalează transcendenţa în chiar actul întreţinerii. Celălalt nu participă la relaţia discursivă ca parte a unităţii discursive; celălalt este un străin absolut, cineva care-şi debordează întâmpinarea şi în al cărui exces eu sunt pus în cauză printr-un fel de iradiere heterocentrică. Celălalt nu se limitează la a veni către mine punându-mă în cauză; el anunţă tipul de raport verbal, îmi decide poziţionarea faţă-către-faţă, mă abate de la tendinţele privirii furişe, îmi

corectează slăbiciunea vorbăriei facile despre orice. Stau *în* faţa[349] lui şi vorbesc *cu* el. Persoana lui îmi specifică, stându-mi înainte, felul cum voi întâmpina infinitul, relaţia cu un chip, exclusivitate a prezervării exteriorităţii celuilalt. Socialitatea, context al relaţiei etice, loc al elaborării discursului, prilejuieşte revelaţia metafizică a infinităţii celuilalt, cea care, devenind idee a unui eu, afectează pozitiv, răneşte sfera interiorităţii mele - rană de pe urma căreia se poate ivi responsabilitatea pentru transcendenţa lui.

Chipul, „mai puţin" decât apariţie, „mai slab" decât fenomenul. Sărăcia feţei

In *AE,* Levinas eliberează sensul chipului de ceea ce este specific fenomenului ca apariţie în câmpul reprezentării. Cu asta, desigur, vrea

să impună o nouă definiţie[350] a subiectului, care pare să fi fost tot mai mult redus la ipostaza, oarecum dominatoare, de subiect intenţional. Relaţia interpersonală etică nu se desfăşoară în felul controlului figurii celuilalt prin ex-centrarea eului ca alter-ego. Merleau-Ponty a spus-o şi el, eul nu se poate constitui pe sine decât în relaţie cu ceilalţi, cu pluralitatea celorlalte euri. Pasul în plus făcut de Levinas vine să anuleze idealitatea celuilalt, să o retragă sensului fenomenalităţii. Chipul celuilalt nu va mai fi un fenomen, aparent alături de celelalte pe orizontul neutru al lumii. Chipul e i-reprezentabil şi non-aparent, pentru că el nu se arată spre a onora o intenţie ce-1 scontează şi în cadrele căreia există apriorismele reprezentării, analogice, ale unui alt eu. Eul celuilalt, chipul sau faţa lui nu vor fi de acum reflexe ale conştiinţei exterioităţii care admite principial posibilitatea pluralităţii celorlalţi, astfel deveniţi pre-judecăţi formale, numărul matematic deschis al unor alterităţi plate, impersonale. Ideea, noema alterităţii, este chiar riscul major al filosofiei, slăbiciunea reducerii unicităţii chipului la sensul lui pentru altul. Alteritatea nu e noemă corespunzătoare unei noese, ci indescriptibilul unei persoane transcendente, non-sensul unui actant heterointenţional, *an-arhie* a unui răspunzător dia-cronic. Calităţile eticilor iluministe nu mai decid acum relaţia intersubiectivă, voinţa nu modifică apriorismul situării inter-feţelor. libertatea nu precedă actul responsabilităţii; chipul este anterior voinţei subiectului. Când se trezeşte In conştiinţa ipseităţii, acesta poartă deja un chip. Non-libertatea de a alege un chip sau de a-1 refuza se traduce în relaţia cu celălalt prin situare în afecţiunea lui şi în responsabilitate. In orice moment, pentru subiect este prea târziu să-şi refuze chipul şi, prin

urmare, să-şi decline[351] responsabilitatea. Caracterul non-intenţional al raportului etic credem că particularizează sistemul levinasian de toate celelalte sisteme morale anterioare.

Chipul nu este fenomen pentru că transcendenţa lui nu sc constituie pe orizontul de reprezentare, ceea îl face să fie *„mai puţin"* decât fenomenul, mai *„slab''* decât aparentul. Mai puţinul indică nondeterminaţia ca reprezentare, slăbiciunea trimite la incapacitatea asumării libere a relaţiei cu celălalt - etică, de la început. Metaforele preferate de Levinas, categorii de semnificare mai potrivite aici decât conceptele, fapt dovedit de insistenţa repetiţiei lor, sunt expresii ale

pasivităţii şi ne-putinţei: *nuditatea*[352] feţei sau nuditatea ex-punerii[353] la celălalt; *abandonul* de sine; *îmbătrânirea* ca pacienţa a afecţiunii timpului; *ridarea feţei* ca memorie a stigmatizării temporale; *sărăcia* ca non-posesiune a heterotemporalităţii morţii; intervalul, *lapsul* ca imposibilitate a retenţiei bătrâneţii în care se citeşte non-contemporaneitatca cu ceilalţi, irecuperabilul ter.ipcralităţii. Aproapele se arată, incondiţionat, ca măsură a dia-croniei, ca sigtlifianţă în prealabilul luării de atitudine din partea eului; celălalt *„mă reclamă mai*

înainte ca cu să fi venit. întârziere irecuperabilă."[354] Ca şi în Cântarea Cântărilor, celălalt vine ia poarta eului mai înainte ca acesta să ştie, iar pe când îi deschide uşa, celălalt a plecat. Decalajul nu devine niciodată sincronie, tocmai pentru că este refuzată sinteza totalizantă a eului cu celălalt; eurile sunt reciproc inadecvabile şi incapabile de măsurare. Dia-cronia curbează spaţiul etic; accesul la alteritatea chipului, nevizual,

este în chip originar[355] situare etică.

Nefiind fenomen, chipul nu se manifestă în conştiinţa a ceva, în conştiinţă dc..., care l-ar remite economiei circulare a lui Acelaşi. Alteritatea este *exclusă* în mod pozitiv de la performanţele gândirii căutătoare de sens. Eul etic este expus celuilalt mai înainte chiar ca el să apară, dia-cronie a supunerii ce întârzie mereu reculul voinţei dinaintea responsabilităţii. Distanţa dia-croniei, spaţialitatea ca non-reprezentabilitate a altuia, subîntinde la capetele ei prezenţa exclusivă a unei reciprocaţii disimetrice, lipsite de esenţă comună. Rostirea ca expunere a psihismului eului, imposibilitatea retenţiei temporale capătă calitatea legăturii etice, sensul obsesiei pentru aproapele, *non-*

indiferenţa la Altul[356]*.* Rostirea întâmpină un chip care nu s-a ivit *(donaţia etică premerge constituirii intenţionale);* dar acel chip care nu

s-a ivit mă priveşte[357] din dia-cronia ne-ivirii lui *(inaparentul nu este exclus situării sensibile, afectării etice)* - aceasta fiind, după Levinas, diferenţa fundamentală faţă de fenomenalitate.

Nu se propune o fenomenologie a feţei, după cum Levinas îi

replica[358] lui Ph. Nemo. O fenomenologie ar traduce transcendentul chipului în modalitate a reprezentării, ar face din pielea feţei obiect de lectură uitându-se astfel mai adâncul sensibilităţii, ar lăsa ochilor şansa de a fascina deturnând atenţia de la invizibilitatea chipului. Un mod bun de a întâlni chipul celuilalt este *„să nu remarci culoarea ochilor lui”* care ar provoca o ancorare în obiectualitate şi, prin asta, o deplasare în intenţional. Chipul care se opune eului nu este vizibilul pielii feţei, ci nuditatea ne-ascunderii unui altul, dincolo de fenomenalitate, nuditatea extremă dincolo de pudoarea exteriorităţii. Faţa este non-

reprezentabilul celuilalt şi, în asta, sărăcia[359] la limită a obiectivităţii; ea traversează ordinea experienţei prin subversiunea mişcării de retragere - retragere din esenţialitatea fiinţei indicând un *dincolo* de fiinţă ori un *altfel* decât fiinţă. Ne-manifestată prin fenomenele aparenţei şi reprezentării, faţa nu se propune ca un imediat de care emfaza empiriei ar putea să se cramponeze. Faţa semnifică fără a se face vizibilă ca lucru, este signifianţă în afara vreunui context care să se ofere drept cadru eventual de comprehensiune, fără context adică, fără recurs la actele de observaţie cotidiene care-l arată pe celălalt drept un funcţionar, un nume, o măsură pentru ceilalţi, un creator de opere etc. Faţa riscă invizibilitatea chipului, nu se apără din spatele certificării

contextului. Ca semnificaţie în ea însăşi, mai mult decât ex-poziţie[360] în planul vizibilităţii celuilalt, faţa este ceea ce - în sens profund etic - *nu*

este văzut.[361] Mai curând faţa este ceva care se aude vorbind - *.faţa*

vorbeşte"[362] care etalează rostirea afecţiunii. De după curba spaţiului etic, invizibilul feţei se face discurs, logos al sensibilităţii afectate. Acestui logos al afecţiunii eul nu-i rămâne indiferent, pentru că nu se poate sustrage auzirii lui - non-indiferenţa capătă la Levinas statutul unei condiţionări etice pre-originare -, este inevitabilitate a responsabilităţii şi salutului, inevitabilitate a non-libertăţii ostaticului. Ca sensibilitate la celălalt, eul răspunde deja dintotdeauna de chipul lui, de suferinţa şi chiar de responsabilitatea lui, răspunde în emfaza unei devoţiuni disimetrice pe care nu o contestă în libertatea opţiunii, ca şi

cum apariţia feţei ar purta cu sine un ordin.[363] Dar printr-o figură de retragere în nuditatea invizibilului, faţa se remite slăbiciunii solicitând grijă - responsabilitatea reconfigurându-se ca supunere la ordinul de-a rămâne afectat de urmele traversării în retragere a infinităţii celuilalt,

infinitate ce deschide calea către ideea[364] de Dumnezeu. Transcendenţa chipului este ceea ce a devenit, la Levinas, ideea cartezian㠎 a infinitului sădit în conştiinţă de către Dumnezeu pentru a-şi face anunţată prezenţa incomprehensibilă, calea de acces la prezenţa lui Dumnezeu prin conştiinţa excedenţei lui infinite.

Chipul ca „defecţiune" în fenomen şi reprezentare

Foarte interesantă este o observaţie a lui Levinas prin care vrea să etaleze specificul feţei în denunţul implicit al reprezentării fenomenologice, totuşi nu atât de originală, încât să nu trimită la ceva anterior. Este vorba de specificaţia din *EI,* p. 94 în care se spune că *„întreg corpul uman este, mai mult sau mai puţin, faţă",* întrucât este expresiv. Expresivitatea e categoria esenţială prin care se defineşte faţa, ceea ce-i dă o extensiune evident mult lărgită prin raport cu înţelesul ei consacrat. Ideea la care se poate face trimitere, fără a o fi găsit măcar aluziv în textele levinasiene, se află în angelologia creştină unde se spune despre înger că, printr-o mişcare de semnificare dinspre exterioritatea corpului înspre interioritatea luminii, corpul acestuia are tendinţa de-a se retrage devenind faţă, iar faţa se centrează în ochi devenind lumină. Astfel, chipul îngerului şi trupul lui sunt straturi epifanice ale interiorităţii luminii, ochiul fiind în esenţă natura lui hyletică. îngerul se mişcă privind, atinge văzând, raza privirii lui subîntinde o corporeitate ilimitativă. După cum îngerul este integral ochi iar mişcarea lui viziune, faţa este integral afecţiune şi expresie. Felul expunerii îngerului este aţintirea privirii care mă vizează, de care sunt măsurat înainte să fi avut timp să-mi acopăr nuditatea; expunerea feţei este totala sensibilitate ce nu-şi poate eschiva non-indiferenţa şi astfel nu-şi poate ocoli urmele vulnerabilităţii.

Nuditatea chipului, împinsă până la dezgolirea pacienţei vulnerabilităţii lipsite de protecţie, sărăcia fenomenalităţii abandonată la marginea inaparenţei, slăbiciunea îmbătrânirii care exhibă prin cutele feţei iremediabilul afecţiunii temporale, afectare a diacroniei proprii - noncontemporaneitatea cu retenţiile, retragerea în moarte ca decenţă a indecenţei temporale - sunt multele feluri sub care se împlineşte fractura esenţei care îngăduie primatul fiinţei asupra chipului, a reprezentării asupra proximităţii. într-o topologie etică, a spaţiului curbat de dia-cronie, chipul exprimă proximitatea inaparentului, intimitatea fraternă cu celălalt dincolo de cadrul posibilităţilor de obiectivare tematică ce l-ar reduce la sensul noematic. Chipul este contact anterior luării de iniţiativă, expunere prealabilă proiecţiei. Pielea feţei, palimpsest pe care timpul îşi înscrie remuşcările, se arată

celuilalt tară a-i reţine atenţia, se arată pentru a expune invizibilul chipului. Faţa comportă acea dublă învestitură a epifaniei care îi permite să planeze *sfâşiată*" între vizibil şi invizibil, între indecenţa neascunderii îmbătrânirii şi transcendenţa invizibilă a ascunderii chipului care tocmai astfel şi acum mă priveşte. Cutele feţei pliază ascunsul temporalităţii ce nu poate deveni sincronie, sunt falduri ale unui veşmânt devenit prea larg pentru cât a mai rămas de trăit; în bătrâneţe devenită *micime, puţinătate* iese la iveală filialitatea sincronului retenţiei prin raport cu dia-cronia imemorabilului.

Faţa este restul fenomenal care face transparentă distanţa siderală a chipului, manifestare a intimităţii de după curba afecţiunii ce astfel se dovedeşte necondiţionată fenomenologic. Privirea chipului invizibil mă priveşte ca şi cum întreaga faţă a celuilalt ar fi un ochi deschis al cărui surâs maschează o lumină iscoditoare. Nuditatea expunerii celuilalt este prealabilă posibilităţii vederii, chipul este deja fixare asupra mea şi sensibilitate înainte să fi decis dezvelirea intenţională pentru a-1 repatria în invizibil, înainte să-i fi putut opune traiectoria teleologică ce-1 obligă la retragere. Imediatul afecţiunii chipului este act fără să fi fost cândva simplă potenţă; dia-cronia prezenţei lui nu urmează logica alternanţei dialectice. Nu este prezent pentru a se retrage, căci timpul lui nu curge divizibil. Retragerea lui este semnalată de mişcarea interpunerii feţei îmbătrânind care arată că ceva trebuie ascuns, că cineva este deja ascuns. Fraparea cutelor îmbătrânite instigă la reevaluarea retragerii chipului sub figura invizibilului fertilităţii ce pune la cale, pe de-a ascunsul, venirea copilului. Apariţia feţei joacă figura parentală în raport cu inaparentul chipului, inversiune paradoxală dacă se reaminteşte că fixarea privirii chipului, de la distanţa siderală, a fost pre-originar manifestă. Pielea feţei vrea să garanteze o proximitate a cărei evidenţă camuflează vulnerabilitatea nudităţii faţă de privirea iscoditoare a invizibilităţii chipului, necondiţionatul loviturii frapante a alterităţii. Pielea feţei mistifică transparenţa invizibilului, joacă miza delegitimării pentru a proteja de bănuiala reprezentabilităţii pe cel ce-o învesteşte. Surâsul ei se arată ca manifestare a mângâierii celui invizibil, atingere cu degetele eternităţii dia-cronice - mângâiere a solidarităţii chipului ce-şi face din reliefurile feţei semne epifanice ale afecţiunii. Contactul cu pielea feţei ce exprimă mângâierea solidară a

surâsului este, în alt registru, mişcare de îndepărtare[365] [366] pentru a deschide perspectiva necesară vederii invizibilului chipului. Solidaritatea surâsului scoate la iveală o cheie ce divulgă posibilitatea vizibilităţii invizibilului chipului, anume ca unul ce locuieşte în semnele afecţiunii lui. Expunerea la inaparentul privirii chipului se întreţine ca *sensibilitate, obsesie* pentru celălalt, *intrigă a infinitului ce se* refuză corelativului şi excedă priza intenţională, declină sensul retenţiilor prin menţinerea în diacronia imemorabilului. Rostirea proximităţii învăluie apariţia sub orizontul reprezentării întreţinând intimitatea distanţei siderale a chipului ca *defecţiune*[34,7] în fenomenalitate, fisură a perdelei fiinţei, translatează orizontul signifianţei dincolo de condiţia ontologică - exces al chipului asupra fiinţei.

Levinas înţelege chipul şi ca *imediatitate diacronică*[367], manifestare a prezenţei ce n-a parcurs fazele venirii la prezenţă ca proiecţie de lume, prezenţă non-contemporană cu priza contactului liber de după care transpiră *an-arhia* originară a relaţiei etice, inconvertibile în origine a lumii de sens. Non-contemporaneitatea lipsei de adecvaţie a eurilor, situate faţă-către-faţă, nu afectează proximitatea; sensibilitatea afecţiunii devine abia acum vulnerabilitate a celui neprotejat, care nu poate solicita satisfacţie pentru asignaţia în care se vede deja inculpat. Adâncimea spaţiului etic se vădeşte acum când *a fi împreună* nu rezumă accesibilitate opţională a eurilor, ci non-libertatea emancipării de lipsa de măsură a expunerii. Aproapele, în intimitatea invizibilităţii chipului,

se califică, paradoxal, ca *Străinul (l'Etranger)*[368], ca un celălalt menit să nu-mi apară niciodată în formă fenomenală, exclus contingenţei localităţii, retras voinţei adecvaţiei în sincronie. Străinătatea *Străinului* expune diacronia relaţiei etice dincolo de fiinţarea împreună în

temporalitatea fiinţei; chipul celălalt este *„apatrid"*[369] în fiinţă - observăm aici schimbarea radicală produsă de Levinas faţă de ontologia fundamentală şi faţă de fenomenologia constitutivă. Relaţia de proximitate, afecţiunea celuilalt manifestă în diacronia insubstituibilului, ceea ce a fost numit *defecţiune a reprezentării* în arătarea feţei, *epifanie a signifianţei* în afara oricărui context şi astfel emfază a invizibilului în vizibil, *ambiguitate a diacroniei* în care se delegitimează temporalitatea reprezentării. Invizibilul, ca măsură de nemăsurat a proximităţii cu chipul celuilalt, descalifică tentaţia înscrierii lui într-o hagiografie epică menită discursului social - observaţia doxică a celui de-al treilea om asupra relaţiei mele cu celălalt, una care nu ia în consideraţie *an-arhia* transcendenţei etice. Protejat în această *an-arhie* de imperialismul subiectului universal deschis revelării lumii, chipul se rosteşte ca pasivitate radicală, şi asta nu va contrazice ceea ce am afirmat mai sus, că el ar fi act fără prealabilul potenţei, pasivitate a rostirii ce nu se propune constituirii de sens, ci marchează originarul donaţiei psihice, responsabilitatea fiinţării pentru bucuria şi tristeţea celuilalt, priză de fraternitate înaintea conştientizării subiective.

Chipul expune „mizeria" *(misere)* celuilalt, slăbiciune a situării lui sub riscul conversiunii obiectivante, posibilitate a afectării neantului. Faţa ridată colectează în cutele ei resturile inexpurgabile ale temporalităţii. îmbătrânirea e obligată să suporte umilinţa maculării cu semnele neputinţei, unele asupra cărora sforţările expiatorii ale retrospecţiunii nu produc efect. Neputinţa solidarităţii de-a anula mizeria timpului produce. în spaţiul etic, sentimentul culpabilităţii pentru celălalt, vina pentru ireversibil, crima de a nu-l putea pune la adăpost. Obsesia pentru aproapele formulează mecanismul intim al preocupării neliniştitoare pentru mizeria şi moartea lui, inabilitatea de a-1 dezrobi - fatalitate sub care mortitudinea mea naturală se delegă vieţuirii lui etice. Distanţa separaţiei ce-1 garantează ca insubstituibii se umple devenind proximitate a rostirii - donaţia psihică în care chipul se face verb.

Chipul ca interioritate scapă intenţionalităţii optice dar şi posesiunii, prindere cu mâna sau cunoaştere, manipulării instrumentale sau celei noetice. Căutat din afară, chipul foloseşte alibiul feţei pentru a-şi masca transcendenţa; dinăuntru nu poate parveni decât în iniţiativa proprie a apelului. O heterointenţie nu poate provoca primitatea gestului apelativ. Libertatea dominatoare a chipului celuilalt ţine de avantajul de-a hotărî contextul în care se revelează prin limbă, autonomie ce poate fi exploatată ca distanţă faţă de intenţia constitutivă, autonomie a tăcerii ca spaţiu protector al unei interiorităţi ce se poate refuza, adică poate stărui dincoace de fiinţa fiinţării. însă protecţia nu e, totuşi, garanţie absolută căci, adăpostit de vizibilul feţei, chipul rămâne

întrucâtva la dispoziţia agresiunii mele. Chiar dacă nu ştiu cine e dincolo de o faţă pe care o văd, pot totuşi atenta la acea misterioasă ascundere, prin agresarea feţei. Celălalt este, cum va remarca Levinas, contextul

unei manifestări negatoare mergând până la omucidere[370], alternativa defulată a comprehensiunii frustrate. Sensul istoricităţii se decide ca violenţă ori ca etică după felul în care e întâmpinată alteritatea chipului celuilalt, unu şi multiplu în acelaşi timp, celălalt fiind un *tu* sau un *voi.* Cu cât mai sâcâitoare este libertatea de a scăpa prizei mele, a chipului celuilalt, şi mai agilă reactivitatea negatoare, cu atât transcendenţa celuilalt mi se opune mai clar sub interdictul omuciderii, căci nefiindu-mi îngăduit să ştiu cine e celălalt, eu pot agresa doar aparenţele de după

care el mi se ascunde. *„Să nu ucizi''.''* adică să nu distrugi epifania[371] unei transcendenţe, cea răsărită dintr-o dată într-o privire ce te fixează. Aparenţa puterii totale, de care se poate dispune agresiv faţă de un chip vulnerabil în vizibilul feţei, e, în fapt, dezarmată de infinitatea invizibilităţii chipului pe care nu ştii unde să-l cauţi, unul ce nu se lasă integrat vreunei topografii a localităţii ordonate de Acelaşi. Rezistenţa chipului celuilalt, numită de Levinas rezistenţă etică, nu se comportă ca replică activă la o agresiune potenţială. însuşi incognoscibilul alterităţii este puterea de a rezista în chip absolut. El poate fi afectat ca pacient biologic, ca adversar, ca duşman, ca indezirabil - toate acestea fiind evidente producţii prin care alteritatea lui e contrafăcută -, dar nu poate fi afectat ca altul. Aşa cum el este inconvertibil la nivelul cogniţiei, cum e liber de fenomen în raport cu o heterointenţie, tot aşa e inviolabil la nivel de transcendenţă. La limită, moartea poate fi moarte a omului, dar nu este moarte a alterităţii transcendente. Relaţia etică, responsabilitatea se decide la nivelul suprafeţei de vulnerabilitate istorică a celuilalt, epifanie a chipului ca străin, sărman, orfan, văduvă, nevolnic, bolnav etc.

Nefiind fenomen, refuzat dezvăluirii, chipul îşi etalează proximitatea ca expresie, discurs şi mărturie deopotrivă, apel şi solicitare, dar şi instrucţie. Vorbirea celuilalt sparge vizibilul, surmontează apariţia vulnerabilă a goliciunii feţei, se impune ca autonomie dincolo de plasticitatea formei ce-1 apropie. Imaginea feţei nu este perdea trasă peste invizibilitatea chipului, ci chiar sfială a nudităţii lui, putere a inocenţei lipsite de apărare, aceea care nu poate evada prin prudenta strategie a tăcerii. Logica expresivităţii chipului a scăpat deja circularităţii hermeneutice; niciodată chipul celuilalt nu a fost semnul sau cuvântul a cărui interpretare să reveleze prealabilul unei apartenenţe la sens. Chipul nu devine sens a ceea ce a fost gândit drept chip, nu derivă, în final, din abilităţile unei comprehensiuni bine manipulate astfel încât sensul rezultat să coincidă cu vreo esenţă. Chip al exteriorităţii, el nu revine niciodată la aprehensiunile sintetice ale eului. Modul de a fi al chipului devine mărturie a celui exterior în interioritatea lui intangibilă, garantată de prestigiul feţei, cea care stă dinaintea mea şi-mi vorbeşte; astfel, cuvântul traversează către mine distanţa produsă în transcendenţă. Mai înainte să fi apucat să devină act al comunicării, cuvântul este principiu al ordinii fiinţei, expresie a unui inasimilabil care, neputând fi înţeles, e întâmpinat ca oaspete. O faţă mi se arată pregătindu-mă pentru ascultarea unui discurs, unul ce poate fi imprecis, echivoc sau chiar disimulativ, dar asta nu mai poate aduce îndoială asupra frontalităţii vizibile a feţei. Chipul este chiar interiorul ce rezistă imaculat sub ascunsul feţei atunci când discursul are

libertatea abilă de a minţi. Alternativa adevărului şi minciunii[372] nu vizează cuvântul chipului, cât doar suprafaţa comunicării de unde începe echivocul. întotdeauna este adevărat că cineva îmi vorbeşte, chiar dacă nu este adevărat ceea ce-mi vorbeşte. Adevărul chipului este epifania discursivă, iar nu valabilitatea logică a mesajului, faptul că cineva se exprimă, nu acela că el exprimă un fapt veridic. în sensul de epifanie a interiorităţii celuilalt, cuvântul este, levinasian vorbind,

cuvânt de onoare[373] - prezentare şi mărturie a celuilalt. într-o accepţiune personală, Levinas va identifica Raţiunea, fetişul atât de onorat al filosofiei occidentale, cu actul discursiv prin care celălalt reprimă impulsurile violente prezente în mine aducându-mă la responsabilitate. Raţiunea capătă aici o semnificaţie etică. Chipul celuilalt, care mă afectează cu urma *(trace)* infinitului, una pe care n-o pot metaboliza, mă instruieşte şi-mi deschide teritoriul raţionalităţii etice, cu atât mai eficace, cu cât el vineide la înălţimea unei *Alteţe,* a unui *Dumneavoastră.*

Ca sens al interiorităţii, locul singular unde se caută o transcendenţă, chipul are drept posibilitate relaţională aspiraţia metafizică prin a cărei raţiune de manifestare se recunoaşte implicit un alt chip, separat; relaţia nu anulează separarea, iar aceasta din urmă nu slăbeşte relaţia, cât mai curând o face posibilă. Maniera etică a relaţiei se afirmă în frontalitatea feţelor care şi-au exclus terţul exterior ce le-ar îngloba într-o totalitate. Pentru ca relaţia să fie absolută, separaţia trebuie să fie absolută. Alteritatea celuilalt nu este gândită conform schematismului logic ce-l defineşte pe B în opoziţie cu A; alteritatea este personală, unicitate a chipului dincolo de orice comparaţie, ea ocupând gradele diferenţiate etic ale înălţimii sau smereniei. Etica levinasiană propune ca istoria fiinţării să fie decisă prin considerarea unei *multiplicităţi originare* de persoane care se *interconstituie* prin situarea faţă-către-faţă, relaţie a unor *singularităţi multiple.* Emergenţa limbajului se justifică pornind de la originaritatea expresivităţii feţei; cel

ce poate vorbi[374] trebuie mai întâi să *facă faţă* celuilalt. A fiinţa este atunci deopotrivă afirmare expresivă dinaintea celuilalt care, astfel, capătă semnificări din partea unui chip transcendent, dar şi apologie personală, ceea ce trebuie înţeles ca exerciţiul verbal de îndreptăţire a libertăţii, vulnerabilitatea ce solicită protecţia unor interdicte. Apologia este apel făcut raţiunii celuilalt ca unul căruia îi este încredinţat, prin chip şi limbaj, sensul lumii proprii, unul făcut deja responsabil prin inestimabilul a ceea ce i s-a încredinţat. Etica e posibilă tocmai pentru că interlocutorii sunt insubstituibili în modul asimetric al aranjamentului responsabil, sunt dispuşi într-o relaţie pe care n-o mai pot licita, dar pe care, în schimb, o pot distruge. Dacă celălalt nu ar fi vulnerabil până la destrucţie, etica ar rămâne un plăcut moft estetic.

Chipul este semnificaţie înaintea limbajului şi „origine" a lumii

Paginile finale din *Totalitate şi Infinit* stabilesc limpede sensul levinasian al chipului, precum şi relaţia acestuia cu limbajul şi semnificarea. Sensul profund personalist al filosofiei ce se justifică drept intenţie etică obligă acceptarea principiului fundamental enunţat de Levinas în termenii următori: *Faptul prim al semnificaţiei se produce într-un chip.* Totodată, să nu uităm decisiva observaţie a lui Derrida, conform căreia chipul este evenimentul care centrează ordinea şi care

constituie principiul[375] lumii - una dintre cele mai adânci meditaţii ontologice vizavi de semnificaţia levinasiană a chipului. Saturaţia semnificarttă a chipului se manifestă fără suportul exerciţiului de Comprehensiune care l-ar corela unor realităţi exterioare lui ori l-ar

traduce în sensuri configurate lingvistic. Chipul semnifică înainte[376] [377] să se poată specifica semnificaţia lui, premerge travaliului lămuritor posibil o dată cu convenţia lingvistică. Semnele sensurilor sunt preconţinute în interioritatea chipului ca într-un principiu de posibilitate; lumina în care limbajul pune sensurile cu care operează este desprinsă din orizontul luminii chipului. Chipul dă măsura semnificării înainte ca sensul măsurii să fi fost stabilit, angajează ordine prin simpla lui stăruinţă care trimite, într-o tăcere solemnă, la un sens deasupra fiinţării. Chipul semnifică în felul unei circularităţi, adică semnifică faptul că se găseşte un semnificant ce deja elaborează, în pacienţa prezenţei, repere de sens; semnifică semnificându-se pe sine ca semnificant, adică îşi divulgă originaritatea personală de sens pe deasupra fiinţării. Semnificaţia originară cu care e învestit chipul este tocmai de a sta ca centru care iradiază semnificaţie. Opera lui luminează în obscuritatea metafizică a imparţialului *il y a,* aduce expresivitate în orizontul elementalităţii nocturne, înfăţişează promisiunea unei geneze care poate marca repere, ordine, orientare, relaţie şi emfază.

Originaritatea chipului se manifestă relaţional, emerge pe fondul unei pluralităţi personale. Genetica chipului nu trebuie tratată ca exclusivitate transcendentală a separaţiei, deşi separaţia este un adevăr fundamental, ci mai curând în echilibrul orizontalităţii relaţionale în care apariţia este eveniment interconstitutiv. Pluralitatea chipurilor se arată ca epifanie a coprezenţei necondiţionate, unde ideea de centru şi periferie nu capătă sens decât printr-o situare alternativă în exclusivitatea inaugurală a diverselor ipseităţi. *Pentru sine*-|*e* ipseităţii şi *faţă-de-allul* relaţional nu se ordonează istoric, ci morfologic. A fi chip semnifică deja fiinţarea la sine şi expresivitatea pentru altul. în chip alteritatea personală este cooriginară ipseităţii, fiinţare *la sine* în anterioritatea constituirii transcendentale a eului ca centru gnosic şi praxic. Anterioritatea situării *pentru*[356] altul condiţionează producţia de sens, care justifică apoi istoria gândirii. Calitatea sensului, pe care chipul îl prefixează are *ab origine* determinaţie morală - oricum, lui Levinas îi place să creadă asta -, *a ft pentru celălalt înseamnă a fi bun.* Interconstituirea, surpriza constatării în proximitatea nemediată a chipurilor celorlalţi se consumă ca şi cum ar fi fost deja preangajată bunătatea - interes, curiozitate şi deferenţă - , întâmpinare a alterităţii ca altă fiinţare, anume ca demnitate a ceea ce, din absolut, îmi scapă tocmai pfcntru a fi fost constituit ca un altul. Comprehensiunea celuilalt de la care poate porni orice intenţie de comunicare recunoaşte implicitul bunătăţii ca răgazul anume în care două chipuri conspiră la responsabilitate, îşi decid temporalitatea ca răbdare a lui faţă-către-faţă, ceea ce revine la a semnifica fără încă a vorbi. Disimetria ipseităţii în raport cu pacienţa heteroafecţiunii manifestă evidenţa morală a relaţiei;

ontologia Iui *la sine* nu aduce specificitate în istoria subiectivităţii; abia manifestarea *pentru* altul, persistenţa în afectarea *de către* el confirmă o calificaţie specificat etică. A fi pentru sine sc petrece în neutralitatea solitudinii ontologice, ipseitatea absolută nu are statut moral. Abia revelaţia celuilalt, unul care deja *mă* afectează, *pentru* care sunt fără să

fi avut răgazul alegerii, verticalizează[378] situarea interpersonală,

inaugurează destinul etic.[379] Chipul alterităţii este protosemnificaţie şi, dacă am vrea să o traducem pe placul filosofiei, cunoaştere primă, revelaţie gnosică principială, de la care pornind şi la care revenind pentru nevoia confirmării se dezvoltă tematizarea, travaliul doxic. Protosemnificaţia chipului nu vrea să concedieze importanţa limbajului ca operă intersubiectivă, nu vrea să-i relativizeze performanţele culturale. Afirmarea chipului vrea doar să amintească faptul că diferenţa absolută a umanului pe fondul orizontalităţii ontologice o constituie ivirea chipului, că, ţinând seamă de asta, etica vorbeşte de un mister mai specific uman decât filosofiile fiinţei. Prezentarea de sine, autoprezentarea în care chipul este martorul propriei epifanii aduce în potenţele fiinţării calitatea excelenţei, inaugurează prin expresivitate o ontologie a emfazei (dezvoltată mai pe larg într-un alt capitol). Chipul

este, în accepţiunea lui Levinas, *signifianţa originară*[380] *a fiinţării,* adică prezentarea de sine ca expresie personală, deopotrivă ipseitate şi receptivitate faţă de altul. Chipul permite, în echivocul naturii lui, justificarea omologiei dintre semnificaţie şi expresie. Orizontul fiinţării lipsite de chip ar rămâne victima acelei întunecimi a indiferentului *il y a* unde nu survine sens pentru că nu e cine să-l exprime.

Pluralitatea cooriginarităţii chipurilor decide sensul orizontal, etic, al transcendenţei, ceea ce nu ne face să uităm că frontalitatea celuilalt

poartă învestitura *Ăltesităţii înaltului.*[381] Se va înţelege, de aici pornind,

o transcendenţă ca şi *conştiinţă morală.*[382] Altfel zis, fără a fi abandonată, metafizica - cea care pare a se fi calificat în gestiunea transcendenţei - este resemnificată de pe poziţii etice. Chipul celuilalt este epifanie primă şi forma generică a exteriorităţii; raportul cu el descrie sensul transcenderii - celălalt este dincolo în mod absolut şi ireductibil la centralitatea productivă a eului meu. Protosemnificaţia

coincide chiar acestei ireductibilităţi a exteriorului[383] unui chip. Cadrul formal în care se dezvoltă opera semnificării este situarea faţă-că/re-faţă. Esenţial este acel *către,* smulgere din insularitatea chipului şi orientare expresivă către alteritatea semenului, unul apt de afectare. Eul nu-şi deţine signifianţa în logica ipseităţii; signifianţa se produce în relaţie, o dată cu acel *către* al chipului în care e decisă responsabilitatea.

Filialitatea chipului

Contactul cu chipul celuilalt evocă modalităţile în care, desprins de schema formală, el a devenit posibil ca expresie. E vorba anume de relaţia cu părintele. Nu susţinem că infinitatea alterităţii unui chip se naşte dintr-un părinte, aşa cum evident se naşte pruncul, puiul omului, aşa cum în genere vine în fiinţă orice făptură. Iarăşi, nu susţinem că sensul chipului ar fl generat dintr-o procesualitate biologică. Pruncul se naşte, el fiinţează, este vizibil, este viu şi are demnitatea propriei unicităţi pentru că s-a născut. Nu vorbim niciodată de alteritatea îngerului, creat de Dumnezeu într-o pretemporalitate, nu vorbim nici de alteritatea lucrului, confecţionat de un meşter într-un anume moment, rămas strict sub dependenţa calităţilor pe care i le-a dăruit, ţintuit ca fiinţare de fatalitatea intenţiilor lui meşteşugăreşti. Lucrul este pentru totdeauna lucru bun la ceva, anume în conformitate cu intenţia dezirativă a meşterului şi cu nevoia celui căruia îi e destinat. Nici creaţia divină, nici munca meşterului nu exprimă misterul prin care apare în lume un chip. Pentru a-1 semnala, trebuie să facem recurs la

fecunditate, în sensul levinasian al *transsubstanţierii.*[384] Fecunditatea e

misterul prin care din alteritatea părinţilor[385] - biologie şi transcendenţă a chipului - se naşte alteritatea terţă a copilului, diferit de părinţi şi totuşi continuându-i, *transsubstanţiindu-i,* ireductibil ca şi chip, dar strâns dependent de alterităţile parentale. Copilul, desigur, al unor părinţi, nu-şi datorează chipul părinţilor, este de la început suveranul propriului chip, unic şi transcendent, epifanie singulară în istoria fiinţei, ceea ce complică relaţia de filialitate. Un copil poate fi născut, dar chipul lui este transcendent, nu se naşte, nu poate fi ales, poartă cu sine demnitatea unei supra-naturi, nu e deductibil din nimic. Mai este atunci justă pretenţia că fiul este al unor părinţi? Biologic da, însă chipul este nenăscut; fecunditateaa e tocmai misterul prin care se poate revela acel

nenăscut al chipului. Iată ce spune *Profetul* lui Kahlil Gibran[386]:

„Copiii voştri nu sunt copiii voştri.
Ei sunt fiii şi fiicele dorului Vieţii de ea însăşi îndrăgostită.
Ei vin prin voi dar nu din voi,
Şi, deşi sunt cu voi, ei nu sunt ai voştri (...)
Le puteţi găzdui trupul dar nu şi sufletul,
Fiindcă sufletele lor locuiesc în casa zilei de mâine, pe care voi nu o puteţi vizita nici chiar în vis (...)
Voi sunteţi arcul din care copiii voştri, ca nişte săgeţi vii, sunt azvârliţi. ”

Alteritatea copilului o reprezintă acea învestitură cu care el se poate prezenta în faţa părinţilor, dar care nu se datorează părinţilor, care nu-i continuă, nu-i moşteneşte şi care, din transcendenţa ei, li se poate opune. Ar rămâne de neînţeles cum copilul poate deveni un alt om, altă persoană, într-o deplină autonomie fiinţială faţă de părinţi dacă el nu ar avea de la început ceva ce nu le-a aparţinut lor. Aşa cum nu poate fi născut, chipul nu poate fi refuzat ori ales - faţa copilului este epifania asemănării care ajută părinţii a-şi recunoaşte copilul, dar nu poate trăda invizibilitatea chipului. Transcendenţa chipului este totală chiar sub condiţia *transsubstanţierii* filiale; viaţa părintelui poate fi preluată şi dusă mai departe dar eul părintelui nicidecum. *Transsubstanfiarea* nu este în nici un caz *trans-personare.* Memoria părintelui poate fi perpetuată, dar persoana lui îi aparţine exclusiv, nu poate fi donată, aşa cum nici moartea proprie nu se donează. Eul copilului este alteritate radicală[368] în felul oricărei alterităţi; numai afecţiunea continuităţii biologice schimbă natura raporturilor, garantează excepţia statutului parental, dimensionează personal fecunditatea - condiţie a epifaniei feţei dar nu şi a posibilităţii chipului. Necesitatea iubirii parentale, întâlnire fertilă a transcendenţei sexuale, ritualizează dezvăluirea naturii ca putere de a naşte, dar neputinţă faţă de chipul nenăscut, faţă de viitorul în care e aşteptată manifestarea epifaniei lui. în fecunditate, terţul filial obligă gândirea suplimentară a unei alterităţi verticale, alături de orizontala erotismului parental. Copilul este un al treilea gen, alături de cele definite în persoana părinţilor. Biologic şi sociologic, alterităţile părinţilor şi copilului se întâlnesc în familie, descriu o ordine domestică esenţială istoricităţii. însă în perspectivă metafizică, alterităţile chipului, părinte sau copil, îşi pierd calificaţia familială revelându-se ca individualităţi suverane, dispuse în orizontalitatea absolută a necondiţionării. Chipul nu este bărbat, femeie sau copil, nu este părinte sau odraslă. Determinaţia lui este strict metafizică.

Copilul anunţă un mod special de relaţionare cu viitorul; el, care e aşteptat, afectează din incertitudinea unui timp asupra căruia nu se pot avansa garanţii. Timpul fecundităţii are o bogăţie de semnificaţii cel

puţin interesantă. Trecutul contactului parental, consumat ca fervoare juisantă a dobândirii timpului revelării esenţei celuilalt, cade în resemnarea fecundă a unui prezent ce, nemaiaşteptând o survenire erotică, scontează un copil. Viitorul ca mister al inaccesibilităţii celuilalt, feminin sau masculin, e convertit într-o nouă operă prospectivă, ca viitor ai naşterii copilului - el se naşte din viitorul refuzat al voluptăţii. Prezentul e fecunditatea însăşi a acelei aşteptări în care memoria erotică devine speranţă a parentalităţii, garanţia că s-a petrecut ceea ce nu poate parveni. însă copilul rămâne deocamdată exilat, deşi crescând în pântecul mamei lui, într-un viitor care nu se angajează, şi tocmai de aceea este incertă survenirea chipului. Un copil se poate naşte, dar chipul lui trebuie adus de timp. Misterul chipului este coalescent misterului temporalităţii. Suveranitatea chipului ţine de imprescriptibilul temporalităţii. Principial este cu neputinţă de identificat un fond ontologic al chipului - aşa cum este fiinţa pentru fiinţare -, unul din care să pornească, să se arate în emfaza expresivităţii lui; ca interioritate şi transcendenţă, el nu se arată integral niciodată, nu

se poate dezvălui întrucât este dincolo de totalitatea [387] [388] temporalităţii ca operă istorică; nu este niciodată suficient timp pentru revelarea unui chip, ceea ce ne propune să interpretăm procesul manifestării lui ca *infinifie*.

Dincolo de posibil

Copilul transcende însăşi relaţia filială prin temporalitatea manifestării infinite dincolo de puterea de a se continua a protecţiei parentale, dincolo de timpul avut la dispoziţie de părinte pentru a se întreţine ca cel de la care porneşte lanţul temporiţiei filiale. Doar în relaţie cu fiul, părintele comportă jocul ontologic acelaşi-altul *(acelaşi* şi *străinul),* unde timpul dia-croniei provoacă alteritatea dar nu poate descalifica substanţa responsabilităţii - realul element de individuaţie. Misterul filialităţii semnifică modul manifestării în care absoluta

condiţionare biologică este declinată de adopţia[389] relaţională; în ambele tipuri de relaţie, părintele asistă la desfăşurarea temporală a fiului atât

ca şi continuitate cu parentalitatea lui, cât şi ca ruptură[390] şi autonomizare infinită a exclusivităţii filiale. Caracteristic posibilităţilor parentale este să fie decalate în dia-cronia temporalităţii fiului, dar şi să rămână de-a lungul întregului interval de sens al parentalităţii, reperul de ordine de la care capătă sens şi se configurează transcendenţa posibilităţii filiale. Ca altul decât părintele lui - înţeles aci mai cu seamă ca temporalitate parentală -, fiul deschide teritoriul unui *„dincolo de*

posibil"[391] şi astfel validează orizontul unei noi disimetrii ontologice al cărei sens va deveni limpede abia în interpretarea conform eticii relaţionale. în faţa acelei dimensiuni a temporalităţii care se constituie în fiu de la sine, dincolo de posibilitatea de gestiune intenţională a părintelui, acesta din urmă îşi realizează absoluta pasivitate în al cărei ireductibil se poate ghici responsabilitatea parentală anterioară naşterii efective sau adopţiei copilului, responsabilitate neasumată izvorând din pre-originarul donaţiei psihice. Fiul se arată ca epifania concretă a temporalităţii dincolo de posibilul părintelui, aducând o dată cu asta o configuraţie nouă în relaţie, astfel încât parentalitatea să capete un sens transcendent. Specificul relaţiei parentale se luminează pe măsură ce diferenţele categoriilor ontologice devin mai clare. Pentru astă, Levinas solicită înţelegerea ei în afara categoriei puterii sau a posesiei - faptul de a putea să fii ori acela de a putea să deţii nu indică încă posibilitatea copilului. Fecunditatea nu revine nici la cauzalitate şi nici la proprietate. Adevărata relaţie cu fiul nu trebuie văzută ca fapt de a avea, ci ca fapt de a fi - *„eu sunt, într-un anume fel, copilul metr.* Aici se impune remarcată transcendenţa în verbul a fi, copilul nu îi este propriu părintelui în felul stărilor lui interioare, a senzaţiilor sau afectelor. Proprietatea lui este aceea de a fi persoana anume care priveşte chipul şi viaţa părintelui, apartenenţă şi în acelaşi timp autonomie sub condiţia identităţii şi a teleologiei temporale. Categoria parentalităţii produce sensul în care pot fi găsite, dincolo de cauzalitatea naturală, exterioritatea şi heterotemporalitatea ca şi condiţii ale responsabilităţii.

Adevărul că părintele şi fiul sunt ipostazieri ale unui identic rămâne un adevăr parţial; nu numai o anume substanţă a părintelui se continuă în viaţa fiului, dar şi o anume temporalitate, căci fiul este adoptat în timpul grijii părintelui, este încastrat în timpul parentalităţii, şi asta poate fi o relaţie mai adâncă decât transferul de substanţă. Fiul nu se naşte doar din trupul părinţilor, căci atunci ar fi reductibil la pura zoologie; el se naşte şi din proiectele temporale ale părinţilor, vine ca epifanie a viitorului lor, dar nu ca sursă privată a manifestării propriilor potenţe, ci ca afecţiune din viitor a unei retrospecţii erotice, viitor al unei întâlniri consumate. într-o esenţială condiţionare, parentalitatea, care e obligatoriu faţă-în-faţă a unor polarităţi personale, e rezultatul advenienţei filiale. Copilul ce se anunţă ca viitor aduce calitatea parentalităţii peste certitudinea retrospectivă a erotismului consumat. Fiul hipercondiţionează părintele din posibilitatea pură a viitorului ce-1 promite, act coesenţial condiţionării parentale care, dintr-un trecut memorabil, orientează sensul răbdării către prezentul manifestării filiale în care coincide inaugurarea parentalităţii cu cea a filialităţii. Fiul îşi naşte părinţii în chiar felul că timpul acestora permite naşterea fiului; este viitorul mai degrabă lui promis, din care vine spre a-şi boteza

părinţii, spre a le dărui perspectiva unui chip în a cărui grijă se vor orienta către infinit. Chipul filialităţii nu vine o dată cu naşterea copilului, dar naşterea marchează evenimentul care înclină interesul părintelui către un viitor, îndepărtat, invizibil, în care el s-ar putea arăta, şi arătarea lui este chiar opera *infinifieP*[71].

Naşterea, în echivocul ei misterios, este atât aducere în fiinţă a parentalităţii cât şi a filialităţii, este o naştere împreună ce indică transcendenţa chipului filial, care vine dintr-o dimensiune a intangibilului pentru a-şi consacra părinţii. Numai dacă rămânem frapaţi de banalitatea succesiunilor naturale nu vom înţelege că părintele nu are nici o autoritate asupra fiului ca şi chip transcendent. Părintele poate naşte sau poate avorta copilul, dar nu poate condiţiona sensul temporal al chipului filialităţii, *„viitorul meu, care nu e un viitor al Aceluiaşi* Dincolo de părinte, ca posibilitate de fiinţare şi timp al fiinţării, copilul nu e separat în felul altor euri de interioritatea părintelui; el nu poate adveni decât ca unul ce-a plecat din temporalitatea parentală, este fiu al timpului parentalităţii, într-o formă exclusivă, aşa cum alţi subiecţi nu pot fi şi nici un alt fiu, fratele, nu este. Raportul de filialitate este absolut singular. Copilul poate să mă piardă, poate, printr-un accident social, să fie înfiat de altul, dar nu poate fi fiul altui timp decât cel pe care părintele l-a învestit în naşterea lui. Legătura absolută cu persoana aceluia ţine de caracterul nontransferabil al timpului, necesar pentru ca parentalitatea să se ivească, special ca aşteptare a naşterii fiului. Astfel, identitatea parentală nu se alterează prin evoluţia ulterioară a raporturilor sociale; discontinuitatea viitorului, al cărui sens dia-cronic aduce

[172] „Fiinţa infinită, adică fiinţa reîncepând veşnic - şi care nu ar putea să se lipsească de subiectivitate, fiindcă nu ar putea reîncepe fără ea - se produce sub speciile fecundităţii ", *TI,* p. 240.
[272] *TI,* p. 240.

inevitabil suspendarea fiinţării mele, nu poate totuşi să afecteze calitatea mea parentală. Fiul meu va rămâne, de-a lungul întregii temporalităţi care-i rămâne la dispoziţie şi în ciuda oricărui accident care mi l-ar îndepărta şi pe oricine ar numi el tată, un fiu al meu; „e *aventura mea şi, în consecinţă, viitorul meu într-un sens foarte nou, în*

ciuda discontinuităţii."[392] Metafizica temporalităţii se refuză speculaţiilor de natură fizică ori psihologică. O dată definit sensul prospecţiei, ca aşteptare a ivirii fiului, calitatea prezenţei ce-şi rememorează temporalitatea erotică nu mai poate fi contestată. Acel *eu şi tu* al relaţiei erotice în care se consacră timpul deschis către venirea fiului nu mai poate fi desfăcut, nu poate fi descalificat. Fiul se va naşte sau nu, însă sensul temporal al filialităţii a fost deja definit, ceea ce acordă botezul parentalităţii.

Copilul, ancoră pe care viitorul o aruncă în trupul părintelui, ţine îmbrăţişaţi în trupul lui, pentru totdeauna, părinţii, înnoadă între firele propriilor aspiraţii dorinţa metafizică infinită din care s-a zămislit, conspiră din dia-cronia ce-1 protejează la infiniţia părintelui. Relaţia cu copilul este relaţie cu o alteritate a temporalităţii, delicateţe a intrării neinvitate în timpul Altuia. Separaţia rămâne, desigur, autonomie a chipului, anume ca sens al interiorităţii, exclusivitate temporală; raportul de fecunditate permite transgresarea acestei protecţii metafizice care acordă fiecărui chip exclusivitate asupra propriei temporalităţi. Eul care se refuză relaţiei încă rămâne întrucâtva în relaţie. Dar eul care se naşte dintr-o relaţie pe care n-o alege, a cărui istorie debutează sub protecţia parentală a altui eu, nu mai dispune de libertatea refuzului, nu se refugiază în autonomie. Chipul transcendenţei lui nu ar deveni instanţă personală fără condiţia originară a emergenţei din timpul părintelui; mai înainte să fie eu, copilul creşte efectiv în temporalitatea părintelui, aşa cum creşte din trupul mamei, e pregătit să intre în timpul propriu naşterii printr-o precuprindere în temporalitatea parentală - heterocronie în ortocronia parentalităţii, acel *întru viaţă* al morţii părintelui.

Desigur, este cazul să remarcăm drept specie a relaţiei parentale maternitatea ca timp propriu părintelui în care se zămisleşte temporalitatea unui copil; misterul naşterii defineşte translaţia unui chip, încă lipsit de autonomie şi temporalitate, dar totuşi gata să le capete, într-un timp iniţial. Timpul deţine funcţie maternă în raport cu orice fiinţare ce trebuie să se nască, pentru a fiinţa. Feminitatea acelui *nu încă,* ce dintr-un viitor mai îndepărtat decât însuşi viitorul nu revine masculinităţii în relaţia erotică, deschizând însă o formă de pacienţă juisantă, revine, împreună cu masculinitatea pe care a frustrat-o, convertită în chip al copilului. Fiul aduce din viitor certitudinea iubirii, pe care părinţii pare să o fi rătăcit într-un ireversibil trecut, devenit, printr-o diversiune a sensului, mister al pudorii. Trecutul erotic poate fi mistificat, poate fi contrafăcut ori deconstruit, dar nu poate fi profanat; a devenit în pudoarea lui intangibil. Fiul vine garantat de pudoarea acelei iubiri, chiar dacă riscă în numele unui viitor ce scapă puterii, iubirii şi grijii parentale. Copilul riscă un viitor în numele părintelui pe

care ştie că astfel îl va pierde, îşi licitează chipul ca transcendenţă ce decide moartea părintelui, desprinsă de nostalgia părintelui. Viitorul copilului nu-i concede chipul decât sub pactul tacit al morţii părintelui, temporalitatea chipului filial ieşind din discontinuitatea cu timpul

părintelui. Fiul smulge continuitatea de sub semnul repetiţiei[393] ontologice gratuite; el nu repetă viaţa părintelui ci începe la modul absolut o viaţă nouă, inaugurează o istorie inedită a chipului. Chipul filial înscrie o apoteoză emfatică în destinul neutral şi monoton al fiinţei parentale. Fiinţa nu prevede şi nu rezumă sensul noutăţii unui chip; acesta nu vine de dincolo de fiinţă, dar o înalţă la expresivitatea singularului şi, prin asta, la miraculos. Părintele nu e absolvit de sensul univocităţii temporale care-i rezervă moartea, dar timpul parentalităţii e

renăscut[394] în discontinuul filial ce aduce cu sine, spre a-1 dezvălui, secretul începutului ca nouă fiinţă.

Chipul copilului vine din obscuritatea unui viitor, semnificat în

filosofia lui Levinas prin neutralul *il y a.* Intervalul ce-l separă[395] [396] de părinte insinuează moartea în relaţia filială. Orizontul luminii - previzibilitate, proiect, scontare - nu conturează sensul evenimentului ce aduce copilul; mai proprie decât venirea e certitudinea că temporalitatea lui translatează parentalitatea, orientând-o ca sens către *altundeva.* Propriu-zis copilul nu vine din părinţi, din trupul şi timpul lor, dar deschide prin părinţi o dimensiune pe care ei n-o pot cuceri, înscriind neputinţa lor în sensul mişcării de *infiniţie*[376] şi, în alt registru produce *trans-substanţierea* părintelui. O dată cu fecunditatea, tinereţea

capătă sens *filosofic*[397] pentru Levinas. Alteritatea vine să limpezească sensul transcendenţei în fiinţă - timp şi chip al copilului. N-ar fi greşit să separăm sensul alterităţii celuilalt ca *partener* erotic spre care duce intenţionalitatea dorinţei de celălalt, dincolo de accesibilul oricărei subiectivităţi, al *copilului* - transcendent dincolo de transcendenţa partenerului şi timp dincolo de temporalitatea în care juisează o relaţie

erotică. Fecunditatea produce excelenţa[398] calităţii morale; bunătatea ca un *a-fi-pentru* celălalt devine prin naşterea copilului o bunătate a bunătăţii, dăruire a însăşi puterii de a dărui. Aici se verifică teza profundă a lui Levinas: fiinţa se produce prin chip - celălalt, familia,

societatea. Sensul fiinţei este în mod originar[399] [400] etic, căci infinitatea se produce *sub speciile Eului.*[302]

Ontologia maternităţii; intrafiinţare şi heterotemporalitate

Ne propunem, preţ de câteva pagini, să semnificăm un aspect rămas oarecum marginal în opera lui Levinas, marcată de ideologia falocratică a tradiţiei iudaice. Precis, va fi vorba de maternitate. Iar dacă vorbim de o ontologie a maternităţii, nu vrem să uzăm de eufemism, ci avem în vedere sensul cel mai propriu, natural al relaţiei mamă-fiu. O ontologie a chipului filial capătă sens împreună cu relaţia ce-l face posibil; naşterea, proces biologic, riscă să oculteze maternitatea prin chiar generalitatea ei. Pentru un fiu ce trebuie să se nască, potenţa temporală se decide încă în intervalul sarcinii, timp înainte de timp, fiinţare înainte de chip. A fi încastrat în temporalitatea mamei, a fiinţa în sânul mamei constituie deja un început de alteritate filială, dar începutul nu garantează sfârşitul. Nu există pentru orice fiu posibil un *in sfârşit* al naşterii prin care se inaugurează autonomia chipului. Ontologia fătului, înainte să devină fiu, este intrafiinţare, vieţuire în sânul mamei, dar deja de pe acuma, pretemporal totuşi heterotemporal - fătul nu are încă zile şi ore, dar totuşi are o temporalitate specifică ce-l poate duce la naştere sau la moarte prenatală. El poate muri în timpul lui, care nu sminteşte liniaritatea temporalităţii materne. Misterul fiinţei prenatale credem că trebuie înţeles ca intrafiinţare în maternitate, dar deja, înainte de naştere, heterotemporalitate. Acest timp al nenăscutului semnalează mai mult decât timpul posibilităţii logice ce-şi aşteaptă momentul începutului, este chiar caracterul fertil matem al temporalităţii. Şi spunând asta, nu operăm o personificare a unei categorii de reprezentare, ci pur şi simplu recunoaştem maternităţii o profundă determinaţie temporală. Temporalitatea fătului transcende încă de la începutul sarcinii timpul mamei; am putea spune, generalizând, că există transcendenţă temporală în chiar interiorul timpului, şi asta nu e potenţa devenirii, ci chiar heterotemporalitatea intrafiinţării. Chipul fiului vine din adâncimea acestei transcendenţe, ceea ce-l face unic, insolit, liber de determinaţie biologică. Prin maternitate vine în lume un fiu al cărui chip a fost dintotdeauna aici, se naşte ceva care e totuşi intemporal, capătă modalitate ceea ce este transmodal. Căci filialitatea este mod al fiinţării, corelativ, parentalităţii, dar chipul nu e mod pentru că nu poate fi condiţionat, nu se produce în relaţie, deşi doar în relaţie se întrevede - unul ce nu poate fi epuizat de relaţia faţă-către-faţă tocmai pentru că asistă din transcendenţă la opera de prezentare pe care şi-o orchestrează, fără a deveni propria operă. Este esenţială aici diferenţa de teleologie între voinţă şi prezentare; voinţa se transferă în operă, devine opera ce se lasă în seama istoriei care vrea să o integreze ca pură exterioritate obiectivă, în vreme ce prezentarea este susţinere a

discursului de către interioritatea unui chip ce nu-şi anulează actul în operă, care rămâne prezent chiar dacă discursul încetează, şi nu revine la mişcarea indexului prin care istoria l-ar indica.

Maternitatea este mod al fiinţării, dar unul ce nu-şi epuizează sensul în producţia filială; e drept că fiul trebuie să se nască şi că el vine din intrafiinţarea fecundităţii. Dar tot atât de drept e şi că heterotemporalitatea ca dimensiune în care se defineşte transcendenţa chipului nu revine la temporalitatea maternă, ceea ce obligă la considerarea chipului ca un dincolo de modalitate. Chipul fiului nu este totuşi fiu, cu toate că numai prin acesta din urmă se prezintă - nu vine la lumină, nu se dezvăluie, nu se reprezintă, ci, în sens strict levinasian, asistă la propria fiinţare, în scâncetul de copil, în rebeliunea infantilă, în libertatea propriului cuvânt, în curiozitatea propriei tăceri. Transferul de mod de la mamă la copil nu produce cadrul cauzal în care să-şi afle explicaţia chipul. Precis vorbind, chipul nici nu are determinaţie filială tocmai pentru că nu poate fi născut şi, o dată cu asta, el se reclamă de la transcendenţă, ca nenăscut al înălţimii divine. Dar cu atât mai profundă e relaţia filială şi maternitatea, cu atât mai revelatoare, cu cât ea operează trama prin care e posibilă revelarea nenăscutului unui chip. Chipul nu e conţinut de faţa copilului, de conţinătorul lui; relaţia oarecum inversată este aceea în care chipul îşi particularizează ca expresivitate conţinătorul, căruia îi acordă astfel statut epifanie. Faţa copilului exprimă tocmai travestiul chipului, particularitatea ei vine din exilul veşnic al transcendenţei ce-a aderat la expresie. Expresia copilului este alibiul cel mai propriu de care chipul se foloseşte la o judecată istorică, însă ca martor, chipul nu poate fi chemat la judecată. Totuşi, este unicul ce poate depune mărturie, în asta constând exterioritatea alterităţii lui in-culpabile. Chipul traversează, în dimensiunea înălţimii, întreaga istoricitatea a alterităţii filiale, produce *curbura spaţiului* interpersonal. Orizontala relaţiei filiale e curbată de verticala revelării chipului. Mama asistă în chiar actul naşterii la ceva mai mult decât venirea pe lume a copilului, asistă la înfierea transcendenţei; în propriul copil, mama vede pe cel ce-o vede pe ea de dincolo de faţă, chipul ce-şi reclamă autonomia în raport cu condiţionarea maternă a copilului. A fi mamă a transcendentului, iată felul în care ontologia modalităţii e afectată de ontologia emfazei, fiinţarea născând eternitatea expresivităţii.

încă nenăscut, fiul afectează în heterocronie modul fiinţării materne; grija fecundităţii ca aşteptare a viitorului în care copilul îşi proclamă autonomia se însemnează, între limitele naturalităţii, traumă şi experienţă a psihismului, drept grijă pentru neputinţa de a fi a celui care de dincolo de faţă îşi anunţă necondiţionarea - a aştepta venirea copilului, adică a se îngriji ca cel ce nu poate fi, nefiinţa unui chip liber,

să capete epifanie; însă tocmai pe seama epifaniei nefiinţa chipului - sens care nu revine la indeterminare, absenţă ori lipsă - se detaşează ca transcendent, dincolo de fiinţa maternă în care creşte o faţă. Chipul nu vine să se suprapună, din transcendenţa lui metafizică, peste fiinţa plăpândă a unui copil ce se naşte; chipul traversează fiinţa copilului ca un ceva venit din înălţime pentru a-i întreţine unicitatea, autonomia şi expresia. Propriu levinasian vorbind, chipul lasă urmă, este urma *(trace)* eminentă a transcendenţei. Traversat de chip, pruncul nu mai este în întregime fiu al părinţilor, copil al mamei, căci este şi epifanie a transcendenţei; deja născut, el iese de sub condiţionarea parentală începând să iradieze aura infinităţii. Prin fiul ce se naşte, chipul angajează în fiinţă o centralitate absolută al cărei sens coincide cu renaşterea infinităţii. Lipsa de memorie a copilului semnalează primordialitatea fiinţei pe care o inaugurează; se începe a fiinţa în gama unei experienţe a cărei fenomenologie nu a putut fi prognozată, sub orizontul unei expresii care nu se regăseşte în limba comună. Limba copilului exprimă o lume nouă, nu sensuri noi, nu idei, nu jocuri de semnificaţie, ci pur şi simplu lumea care nu poate însă decât să scâncească, să plângă, să deschidă orizontul rostirii fără a-1 popula de semne comprehensibile. Adâncimea de la care se expune copilul vine din anterioritatea ontologică a sensului - istorie şi convenţie -, descrie o limită a principiului fiinţei ce nu se supune reducţiilor unui pragmatism al comunicării. Limba copilului spune la modul pur, rosteşte fără a însemna, spune fără a desemna, indică starea protoplasmatică a limbii din care încă nu a avut timp să iasă cuvântul domestic. Ceea ce totuşi nu înseamnă că gânguritul ori scâncetul nu spune nimic, spune doar ceva intraductibil, semnalează singularitatea unui chip care nu face parte din istoria limbii şi, prin urmare, în absoluta lui noutate vorbeşte o limbă complet străină. Copilul intră în istorie, devine victimă, soldat şi funcţionar, atunci când este învăţat să vorbească limbajul tuturor, când i se dictează cuvintele în care îşi va înscrie experienţe. Ceea ce-i conservă singularitatea preistorică e iniţiativa semnificării, dreptul la tăcere, invizibiiitatea statutului de martor. Chipul exprimă fără a enunţa; este chiar transcendenţa ca fiinţă a expresiei; pentru că e traversat de chip, copilul poate să exprime înainte să poată vorbi, înainte să ştie ce să spună ori că e ceva de spus. Expresia prelingvistică enunţă ireductibilul transcendenţei; astfel că un eu, devenit istoric, poate fi judecat, evaluat, poate fi descris şi rezumat la descripţie, adică poate fi comemorat ca *personalitate* de anvergură istorică, însă un chip nu are memorie, nu înzestrează bogăţia de *valori* cu care mundanitatea se poate mândri.

Trans-substanţiere şi transcendenţă; reversibilitatea trans-substanţierii

Levinas se foloseşte de figura tatălui în cu totul alt scop decât cel - enervant pentru că a indus moda explicaţiilor rudimentare, reductibile ieftin la ptflsiunile paricide - promovat de psihanaliză, dar şi diferit de tipul mitic-religios. Interesul lui Levinas este să expună felul în care este posibilă coincidenţa identităţii şi diferitului, a aceluiaşi şi celuilalt într-o relaţie cum e cea parentală. Trebuie explicată atât transcendenţa alterităţii fiului, dar în aceeaşi măsură trebuie recunoscută şi continuitatea, în temeiul căreia se dezvoltă excepţionalul fecundităţii între toate celelalte relaţii interpersonale. Cum se poate păstra eul patern în altul fiului sau cum coincid în sciziune ipseitatea şi transcendenţa exteriorităţii? Sunt multe fragmentele în care Levinas se apleacă, în delicate meditaţii, asupra unui răspuns care, concentrat într-un enunţ, ar suna aşa; *paternitatea* este relaţia cu un străin care, fiind un altul, este încă eu, relaţia eului cu un eu-însumi care, cu toate

acestea, este străin eului.[401] Alteritatea fiului este radical exterioară, în felul oricărei alterităţii însă, spre deosebire de oricare alta, ea rămâne înrădăcinată în ipseitatea paternă pentru totdeauna; părintele poate fi distrus - dacă ne gândim de pildă la oribilul complex Oedip -, dar parentalitatea nu-i poate fi anihilată pentru că, atâta vreme cât există un eu, el va fi fiul părintelui. Parentalitatea este relaţie dincolo de moarte şi, de aceea, indisolubilă. Limitele complexului Oedip vin de aici, tatăl poate fi ucis, dar paternitatea lui nu poate fi expiată, iar dincolo de prezenţa efectiv fizică tatăl, chiar inexistent, poate opresa în la fel de gravă măsură. Paricidul, în loc să elibereze eul. nu face decât să transfere opresiunea alterităţii paterne la nivelul interiorităţii, desigur, sporită de conştiinţa culpei, suficientă şi numai aceasta pentru a descrie un supraeu autoritar.

Fiul dezvoltă în părinte acea potenţialitate perpetuă care nu poate fi act decât în coincidenţa absolută a momentului naşterii, când părintele (tată şi mamă, deşi tatăl se poate întâmpla să nu mai fie viu, iar mama poate muri imediat după naştere) şi fiul se nasc împreună - coincidenţă a diferenţei absolute, unicul moment de coincidenţă a dia-croniei interpersonale. Fertilitatea este tocmai saturaţia ontică a acelui moment când părintele şi fiul coincid în actul naşterii, pentru a se separa imediat *pour toujour* în radicala diferenţă a chipului. Exterioritatea inalterabilă a chipului se produce în contracurentul acelui moment de coincidenţă, fără totuşi a-1 putea anihila vreodată; astfel, trebuie spus, este cu neputinţă ca fiul să mai poată fi nenăscut şi, prin asta, să fie liber de relaţia cu parentalitatea, este cu neputinţă alterităţii fiului să nu mai fie în nici o măsură fiinţare din ipseitatea părintelui. Nu trebuie să suspectăm aici vreun fatalism care să frustreze libertatea experienţei eului, cât, mai curând, să admitem viziunea absolutului ca fertilitate.

Relaţia părintelui cu fiul are, pentru natura imediată, sensul

transsubstanţierii, specie a fecundităţii[402] care etalează cadrul formal în care se petrece evenimentul naşterii, dar şi sensul metafizic definind evenimentul întâlnirii chipurilor, eliberate de filiaţie, într-o hiperistorie a transcendenţelor. Levinas obligă gândirea transcendenţei corelativ conceptului multiplului - în afara cadrului totalizant al fiinţei ca unitate a fundurilor. Sensul transcendenţei se revelă o dată cu pluralitatea chipurilor, fără ca pluralul să dizolve unitatea sensului. In pluralitatea chipurilor încă se conservă inalterat statutul metafizic al transcendentului. Categoria persoanei deschide, prin fecunditate, cadrul înţelegerii naturale a conceptului metafizic; părintele şi fiul, Acelaşi şi Altul exprimă relaţia în care se consacră mişcarea de transcendere,

infiniţia. Părintele nu numai că *naşte* fiul, dar el *devine* şi astfel *este*[403] fiul lui, fiu al sinelui ca alteritate în identitatea fiului. Când fiul devine fiu, părintele, care se transcende în fiu, se afiliază naşterii fiului lui, se naşte din sine ca altul al filialităţii neabdicând de la ipseitate. Eliberarea de orizontul ipseităţii, în naşterea fiului, nu duce părintele la marginea de risc a economiei ipostatice; acesta nu devine mai puţin eu prin aceea că devine fiul sinelui. Ruptura fiului de părinte este totodată recurs, revenire a fiului la părinte ca fiu al lui, care e totodată părinte în reciproca relaţiei filiale. Ruptura deschide un centru absolut în fiinţă - ca fiu ce nu mai este părintele

un orizont al radicalităţii principiale - o lume începe să fiinţeze înscriindu-se în orizontul abia deschis. Trecutul fiinţei parentale nu ocultează în memorie noutatea începutului, licitează fără intenţie autonomia producerii de sine ce s-a eliberat de fatalitatea de-a rămâne operă. Adică, fiul începe să se edifice pe sine dincolo de protecţia limitată a părintelui sau, împotriva părintelui, îşi verticalizează transcendenţa chipului protestând contra temporalităţii ce vine asupra lui ca o umbră părintească. Copilul îşi ridică timpul, nu braţul violent, împotriva părintelui şi astfel ruptura inaugurează autonomia unui chip pe care istoria părintelui nu-1 cuprinde. Timpul copilăriei este întotdeauna cu un pas mai încolo de timpul aşteptării părintelui; între cele două intervale se lărgeşte o prăpastie a neutralităţii ce nu poate fi sărită nici de pe un mal, nici de pe altul. Chipul copilului afirmă o heterocronie ce nu se decide în continuitate cu prospecţiunile parentale. Viitorul copilului este *dincolo* de viitorul părintelui, un mai viitor decât potenţa ultimă a timpului parental. Acest *hiper-viitor* al fiului nu trebuie înţeles ca o moarte mai îndepărtată decât moartea părintelui, căci ar însemna să efectuăm o judecată conformă cu liniaritatea unui timp comun la care am redus viaţa celor diferiţi. Recunoaşterea transcendenţei chipului înseamnă şi a admite heterotemporalitatea fiecăruia. Hiper-viitorul fiului înseamnă că, oricând ar veni, fiul vine de dincolo de timpul deja afectat de parentalitate, raport univoc. Dacă fiul ar muri înaintea părintelui, el ar rămâne încă, în ipostaza fiului, un dincolo de viitorul ce s-a promis părintelui. Naşterea ca şi moartea fiului se consacră într-un hiper-viitor.

Autonomia chipului filial se manifestă atât în exterioritate, cât şi în separaţie; deşi reia prin recurs fiinţa tatălui, el rămâne totuşi unic, după noima chipului său şi, prin asta, fiu *ales* de logosul înălţimii. Elecţiunea e totodată verticală a transcendenţei *Ileităţii* şi orizontală a familiei, unde copilului i se poate purta de grijă dar şi comanda. Persoana fiului, eul lui, se naşte, dincolo de misterul fecundităţii, în elecţiune. Desigur, copilul se naşte, dar eul lui trebuie ales - în instrucţie, educaţie, limbă, dăruire, bunătate. Elecţiunea chipului deschide orizontala fraternităţii,

revelare a unui chip asemeni unicităţii mele, solidaritate a celor separaţi în absolut. Societatea, familia, sistemul etic sunt decise de revelaţia personalităţii pluralului, noi suntem, noi putem, noi ştim. Privirea indirectă, alterarea frontalităţii garantează totuşi, prin conversia la conştiinţa personalităţii'pluralului, victoria signifianţei şi decenţei - ordine, societate, stat -, transcendenţă a chipului plural.

Mişcarea de infiniţie, demascată de chipul filial, inaugurează sensul unei ontologii a singularului, menţinut în fiinţă, însă neasimilat de ea şi astfel, fiinţă dincolo de neutrul *existării fără existenţi,* adică adevăr şi expresie. Ca unul ce *„împiedică totalizarea"^,* chipul etalează o separaţie reclamând o alteritate, semenul, aproapele. Chipul nu se expune doar ca persoană integrată în fiinţă, nu vorbeşte din perspectiva şi limba fiinţei; chipul se expune aproapelui şi interoghează în faţa lui. Niciodată un subiect solitar nu ar întreba, nu ar angaja o problemă de ontologie fundamentală, aşa cum vrea Heidegger să ne convingă. *Dasein-ul ce* temporalizează fiinţa ar rămâne şi mut, şi non-significativ fără prezenţa feţei celuilalt. Situarea fundamentală în fiinţă este relaţie

şi exerciţiul interogativ [404] consacră interpersonalitatea. Răspunsul fiinţei se produce în dialog, iar timpul devine logos al con-vorbirii - ieşire din exilul solitudinii, nu şi din logica separaţiei, depăşire a insularităţii, nu şi alterare a exteriorităţii. Timpul din care parvine apelul sau acela al răspunsului unei alterităţi transcendente e viitor mai îndepărtat decât posibilul ascultării. De aceea, răspunsul viitorului poate veni ca act de infiniţie sub chipul copilului, început în fiinţa mai îndepărtată decât perspectivele ipseităţii. Acel mai îndepărtat este însă destinul discontinuu al sinelui parental ce beneficiază de renaştere în fiu, rază a salvării venind de pe ţărmul îndepărtat unde barca părintelui nu va ajunge, dar rază deja luminând. Moartea, ca act definitiv al unui destin continuu, escamotează vigilenţa principiului ce-o remite singularităţii; în

fiu, fără să-şi continue individualitatea, părintele îşi continuă fiinţa.[405] Corelând fiinţa cu sensul filialităţii, pare a se justifica ideea unei anume reversibilităţi, putinţa de a deveni, în alteritatea fiului, un început absolut în fiinţă şi, prin asta, a produce un recul în univocitatea timpului ca vector către moarte. Deşi timpul fiului nu se suprapune nici măcar parţial cu timpul părintelui, heterocronia lui fiind exclusivă şi absolută, la un anumit nivel al co-fiinţării, atunci când copilul se naşte din părintele lui, viaţa acestuia din urmă cunoaşte în fiinţa fiului o *reversibilitate a transsubstanţierii,* început absolut ca principiu de ordine şi timp dar continuitate sub înţelesul substanţial, poate, mai precis, genetic, al fiinţării. Despre un alt înţeles al reversibilităţii va fi vorba pe orizontala relaţiei interpersonale, în afecţiunea iertării.

Retroacţiune, reversibil, iertare

Relaţiile cu altul nu se consumă decât foarte rar în aria de cuprindere a neutralităţii unde faptul de a fi *în faţa, împreună cu* sau *pentru* celălalt, să nu incumbe consecinţe etice. Fiind pentru altul ori în faţa lui este deja *facere către* el, *pentru* el sau *lui.* Câtă vreme un altul mă percepe, mă are în preajmă, mă suportă ca unul ce-1 afectează, trebuie să facă faţă rebeliunii continue pe care persoana mea o reprezintă. Inasimilabilul categoric al persoanei celuilalt întreţine relaţia ca formă deschisă, unde rebeliunea, chiar dacă nu degenerează în conflict, rămâne totuşi tensiune, se refuză neutralizării. Oricine ar' fi el, celălalt este un rebel. Ca atare, el trebuie manipulat, suportat, eventual ţinut la distanţă sau apropiat, dar în orice situaţie relaţia pretinde o gestiune etică; nu poate fi tratat ca un lucru pe care-1 vinzi, îl defectezi ori îl spargi pur şi simplu ca să scapi de el. Celălalt are toate şansele să-mi devină inamic, să alieneze ordinea pe care solicitudinea mea o întreţine, să contamineze orizontul controlat de intenţionalitatea mea. Atunci alteritatea lui descrie exterioritatea unei adversităţi ce se oferă ca nouă sarcină, ca nou registru relaţional. Timpul relaţiei colectează liniaritatea sensurilor oferite dialogului cu el, suma corelaţiilor praxice ale dia-croniei interparticipative. Eul şi celălalt, ceilalţi, se întâlnesc în reţeaua temporalităţii compunând noduri unde sincronia înseamnă extaz, fuziune - fără disoluţie - şi afectare. Celălalt comite gestul cofiinţării prin care lasă urme de transcendenţă: persoana preia amprentele alterităţii, operează cu ele ori cade bulversată de calitatea lor, le dispune în registrele interioare ale unei fenomenologii a afecţiunii. Timpul relaţiei pare a se propune ireversibilităţii surprizei, pare a-şi fi marcat univocitatea pe seama imprevizibilului şi irevocabilului. Oricare moment pare suficient de autonom, în înlănţuirea

cronologică, încât să nu poată fi substituit, exclus, să nu poată fi lăsat deoparte - imposibilitatea de a recuza părtăşia cu altul. Dar, desigur, temporalitatea mai este şi sens al relaţiei, nu doar direcţie interparticipativă. Sensul se proferează ca libertate de a specula în interiorul fatalităţii irevocabilului, anume a specula angajamentele interiorităţii la întâlnirea cu exterioritatea, pe care n-o poate evita, n-o poate reduce, n-o poate transforma în arhivă a ipseităţii.

Afecţiunea celuilalt se poate produce, în temporalitatea relaţiei, ca *greşeală faţă de...* cineva, fenomen moral obligatoriu, de vreme ce a fost predicată pluralitatea iniţială a fiinţărilor subiective. Afecţiunea greşelii parvine prin gestul celuilalt care se referă la mine, nu o mai pot evita şi se manifestă împotriva seturilor de pacienţă ori prospecţinilor mele - afecţiune a prezentului ori a viitorului meu. întotdeauna greşeala faţă de mine se petrece ca sens al unui prezent către viitor, descrie inevitabilitatea unui flux de consecinţe; vin ca şi din viitor, deşi rădăcina lor este înfiptă aici, într-un deja devenit trecut, prin mirajul unui reflex temporal. Consecinţele greşelii ce s-a săvârşit par a mă lovi din viitorul ce-mi parvine, deja contaminat; o dată ce a fost săvârşită, greşeala nu mă urmăreşte venind în spatele istoriei mele, ea mă urmăreşte de pretutindeni şi mă aşteaptă acolo unde caut scăpare, într-un dincolo al viitorului. A nu putea să scap de consecinţe, printr-un adânc secret al temporalităţii, adică a-mi parveni un viitor contaminat, a fi obligat să merg prin el ca printr-un tunel cu o singură direcţie. Aici îşi defineşte sensul fatalitatea greşelii; e prea târziu să nu se fi săvârşit, prea târziu să o evit, cu neputinţă de stăvilit consecinţele. Tot aici începe despicarea sensului temporalităţii marcate de greşeală. Pot să mă complac în consecinţe ori, ceea ce impune survolul moral al consecinţelor, pot să-l iert pe cel ce-a greşit. Timpul iertării nu mai curge către derularea consecinţelor, o ia îndărăt, merge către neutralizarea sensului greşelii, adică deschide orizontul reversibilităţii, al revocabilului. Greşeala care a putut fi iertată e *cţi şi cum* nu ar fi avut loc;, are timp, prin aceea că s-a petrecut, dar nu mai are consecinţe, şi astfel e *ca şi cum* nu s-ar fi petrecut. Ordinea naturală a evenimentelor îşi continuă traiectoria firească, dar sensul ei se inversează; timpul iertării este un posterior al

greşelii, dar al cărui scop este tocmai producerea unei retroacţiuni[406] astfel încât să se poată face ca greşeala să nu fi avut loc. Viitorul iertării vrea să devină anterior greşelii şi să-i modifice naturalitatea logică, să decontamineze urgenţa timpului în care ea se va produce; iertarea vrea să anihileze sensul cuvintelor ce riscă să devină injurii, să le răstoarne cât încă sunt pe limbă, să le facă să se retragă, asta când deja e prea târziu. Revocabilul iertării se manifestă cu intenţie purgativă contra actualităţii naturale a evenimentelor, între care, la un moment dat, a apărut greşeala. Nu este nici placiditate a resemnării, nici complacere în suita consecinţelor, care pot agrava ori dilua efectele; iertarea este acţiune retroactivă, manifestare împotriva unui pre-manifestat.

Dacă blazarea uitării rupe legătura cu trecutul în care greşeala s-a produs, şterge orizontul, taie firele, iertarea readuce în actualitate evenimentul greşelii convertindu-i semnificaţia, exploatează inevitabilitatea greşelii în avantajul unei eminenţe morale - a fi în manifestarea celui care iartă, a constitui un orizont ontologic în care fiinţarea devine un act interpersonal, a converti fiinţarea neutră în fiinţare etică. Iertarea impune fiinţei un mod de a fi etic. Noutatea absolută a timpului ce vine anunţă un eveniment de conversie relaţională, viitorul vine din trecutul greşelii iertate printr-un procedeu de inversiune şi astfel condamnarea viitorului morţii nu mă mai priveşte. Iertarea greşelii, iertare a cronologiei şi astfel retroversiune a temporalităţii, revenirea la nenăscut, la absoluitatea chipului pur. A ierta înseamnă a submina definitivul actului şi, cu asta, a logicii consecinţei, miracol prin care se produc retroacţiuni ca şi consecinţe

opuse celor naturale, deopotrivă discontinuitate[407] şi înviere. Astfel timpul relaţiei nu sfârşeşte în moarte, sensul lui nu este unul istorial, ci

unul *mesianic*[408], timp al *triumfului* pur.

Vecinătate şi obligaţie; spaţiul ca *a priori* al vecinătăţii; vecinătatea înaltului

Subiectivitatea celuilalt, orizontalitatea curbă a unei persoane care nu poate fi descoperită în aprehensiunile interiorităţii şi care nu emerge din intenţia constitutivă, care nu este formă a unui ce exterior tradus printr-o figură poetică, nu aşteaptă să i se recunoască alteritatea sub perfecţiunea elevată a ascultării. Celălalt nu îşi trimite limbajul mai înainte ca el însuşi să se arate ori să se anunţe în chip personal; o imagine plăsmuită pe fondul proximităţii vizibile ca fiinţă a imediatului vine întotdeauna către eu fără, încă, a-şi fi specificat dacă e curiozitate sau închinare, fără a fi lămurit dacă ţinteşte ceva anume ori pur şi simplu se lasă prinsă de cadrul exteriorităţii proxime, ca un bâtlan visător de o stampă japoneză. La începutul oricărei relaţii, atunci când distanţa e suficient de mică pentru ca el să se arate, când persoana e într-un cadru al propriei prezenţe, care deja l-a centrat, celălalt e surprins aproape ca într-un vis, aproape indefinibil, vag ca o părere enunţată de sobrietatea taciturnă a unei statui, în realitatea ce tinde să mi-l omologheze ontic. Spaţiul apariţiei nu divulgă eventualitatea lui ca inconfundabil, unic şi absolut în raport cu oricare altul; experienţa alterităţii spaţiale, unde în principiu oricare altul s-ar putea configura ca formă ce-şi face loc în acel orizont, nu-1 indică expres pe cel vizat de mine, nu-1 are pregătit ca pe o surpriză, ca pe un as ce urmează a fi scos din mânecă. Alteritatea spaţiului nu e în nici un moment prea puţin populată, nu-i lipseşte nimeni anume ca unul fără de care etalarea vizibilităţii să pară neîntreagă. Oricare altul, oricine care este străin vine în spaţiul apariţiei ca intrus, neanunţat, nescontat şi, mai cu seamă, singur şi lipsit de vecinătate. Experienţa primă a celuilalt îl arată ca unul ce nu a putut fi încă prezent şi care nu are pe nimeni, nu este deductibil din numărul celorlalţi, nu există un loc gol care să frapeze prin indicarea unui anume absent care se cere venit la relaţie. Spaţiul alterităţii e populat cu numărul, întotdeauna rotund, al celor posibili şi rareori, numai în reveriile poetice ale unor vizionari, este aşteptat să vină cineva care nu există.

Proto-apariţia unui altul, pe fondul unei mulţimi nenumărate de alţii, îl arată ca *străin* şi *intrus* - unul ce vine de dincolo de lume (în sensul experienţei), unul ce aglomerează un spaţiu deja plin -, unul ce vine fără memorie şi fără nume, straniu prin puritatea lui absolută în raport cu limba ce se-ngrijeşte mereu ca ceilalţi să se numească cumva, să poată prezenta o istorie memorabilă. Celălalt este absolut nu doar pentru că e

complet nou, dar şi pentru că, asemeni unor epifanii celeste, nu are nume, nu se ştie nimic despre el, este eliberat de contingenţele reconstituirii fenomenologice, este persoană pură. înţelegem prin persoană pură epifania proto-apariţiei sub care celălalt este complet altul, neintrodus în aria percepţiei, nealterat de limbaj, unul ce nu moşteneşte de la experienţă decât apriorismul formei personale. El e *străin* nu pentru că numele lui nu ar fi fost rostit, dar pentru că eu nu l-am rostit, îmi este mie nenumit; este *intrus* nu pentru că ar purta cu sine vreo ameninţare, dar pentru că suma tuturor calculelor posibile nu mi l-ar fi indicat tocmai pe el ca cel ce urmează să apară. Posibilitatea, improbabilă încă, apariţiei lui în afara previzibilităţii tuturor calculelor indică spaţiul experienţei ca un *a priori al vecinătăţii.* Locuiesc într-un spaţiu care pare a-mi fi rezervat exclusiv, dar se-ntâmplă că tocmai atunci când m-am aşezat în el, ca detaliul obligatoriu al unui tablou, cineva să aibă decizia inovaţiei, să intre nechemat şi neaşteptat alături de mine, să-mi proclame vecinătate. în principiu distanţa nu afectează vecinătatea, atâta vreme cât definiţia ei revine la spaţialitatea experienţei. O dată venit - deşi anonim, deşi străin, deşi auslander -, vecinul angajează relaţii, instaurează, dincolo de capacitatea rezervei şi neutralităţii, o reţea a obligaţiei; trebuie să-l văd de vreme ce deja l-am văzut, trebuie să-l ascult, de vreme ce mi-a vorbit încă de mai înainte, trebuie să răspund de el ca de cineva care nu a putut scăpa comunului experienţei asocierii. Alteritatea străinului, ca noul venit, se încarcă de o anume centralitate tocmai prin ineditul miraculos al surprizei că e real; nu este încă asemeni celorlalţi, numit, cunoscut, previzibil, memorabil. Noutatea lui sfidează valabilitatea tuturor calculelor, regulilor şi prognozelor. De la întregul lumii, sumă a alterităţii, posibilitatea miraculoasă a alterităţii lui este încă o excepţie. Liniaritatea comunului experienţei suferă întâmplarea survenirii unui centru de adâncime; cineva vine din adâncul anonimatului ca un altul inaugural. în orizontalitatea alterităţii apare un reper de înălţime, cineva este acum *înaltul* şi poate că tocmai el mă trimite la unul absolut ca *Preaînaltul* experienţei alterităţii. Cum poate să se ivească cineva care încă n-a fost niciodată în lume, despre care nimeni nu mi-a vorbit şi căruia nu i s-a indicat drumul către mine? Cum se poate ca eu să întâlnesc pe cineva pentru prima oară? Dacă lucrul se întâmplă şi evidenţa lui ţine totuşi de o anume derulare banală a cotidianului, cadrul posibilităţii întâlnirii inaugurale capătă, în experienţa mea, nota unui privilegiu genetic, devine contextul unei fondări, centrează logosul unei experienţe de sens istoric. Fără a forţa cu scop retoric nota vecinătăţii, ea este ca proto-întâlnire, vecinătate cu divinul pe care bineînţeles că nu-1 va împiedica nimic ulterior să devină om.

Timpul experienţei ca posibilitate a ivirii celuilalt se consumă în

aceeaşi ignoranţă neutrală - pot aştepta o ivire, dar nu tocmai pe el, sunt pe cale de a-1 întâlni pe celălalt, dar unul care încă nu e persoană, nu e acea persoană anume. Acel interval al survenirii posibile e o paranteză în aria experienţei mele, în care toţi ceilalţi coincid într-o devălmăşie haotică; ei pot intra în experienţa mea, dar eu încă nu-i cunosc, nu pot decide, nu pot opera selecţii, nu pot enunţa preferinţe. Timpul venirii oricărui altul este calificat prin *descumpănire* şi *surpriză.* Necesitatea viitorului experienţei se anunţă ca *haos al alterită[ii,* orizont din care pot fi decupaţi toţi cei posibili, dar încă, în acest moment, ei coexistă sub nota devălmăşiei şi nici nu garantează ceva în numele specificat al apariţiei lor. Poate să se ivească oricare sau nimeni, desigur, impropriu fiind să vorbesc de pe acuma de *oricare* şi *nimeni.* Timpul viitor al experienţei este dimensiune a genului, a generalităţii personalului, a sumei abstracte ca posibilitate nespecificată. Persoanele celorlalţi încă nu s-au individualizat, nu s-au detaşat de neantul care e fiinţa abstractă a genului. Intervalul viitorului care le poate cuprinde este şi el de asemenea neprecizat, *interval de temporiţie,* dar încă nu timp al lui, al celui care s-ar configura, un timp fluid anacronic. Cât încă n-a intrat în forma personală, celălalt persistă ca posibil în acel interval parazit de temporalitate ce se arată la orizont, fără a se putea defini. Intervalul de temporiţie ce nu este neant, dar totuşi încă nu fiinţă, intră în ordinea actualităţii garantate a lui *aici* o dată cu epifania unui specificat, cu persoana unică, vizibilă, nominală, o dată cu chipul alterităţii - un timp ce devine cuvânt.

Vecinătatea spaţială se traduce ca dia-cronie a rostirii[409], imaginea dispusă în cadrul definit de vizibilitate începe să se destăinuie, să se decanteze şi să se convertească. Umbra interiorităţii celuilalt vehiculată de imaginea lui se anunţă capabilă de limbaj, îşi manifestă analogia care trimite la un centru de raţionare, manifest tocmai acum şi paralel cu judecăţile mele spontan emergente din situaţia experienţială. Nu pot afla despre gândirea celuilalt decât o dată cu limbajul lui, ca şi cum acesta ar condiţiona şi, în orice caz, ar revela gândirea. Ca prim mod de a se semnala al limbajului Levinas va reţine vecinătatea, proximitatea împreună cu altul, atitudine pură a Aceluiaşi faţă de Altul, dincolo de intenţia de gândire ori cadrul conştiinţei de ..., fapt de a fi situat cu ... sau în chip natural *deferit* prezenţei celuilalt. Aici încă nu se poate decide statutul limbajului ca operă a conştiinţei celuilalt, dar se poate asculta opera de semnificare co-emergentă rostirii - ascultare ce devine propriul limbaj al ascultătorului. Celălalt se afirmă pe sine, dar ascultându-l eu îl generez ca şi cum eu însumi l-aş rosti; limbajul, dincolo de limitele persoanei, se afirmă ca transindividual, lume de sens ce poate fi dăruită fără pericolul de-a fi, prin asta, pierdută; se arată în interior, dar se afirmă de către o exterioritate, se smulge restrictivităţii imanenţei. Discursul celuilalt iese din sfera conştiinţei constituante, descalifică obiectivele intenţionalităţii, frapează şi surprinde în afara posibilităţii cadrelor de previzibilitate care i-ar amortiza noutatea - imprevizibil reevaluat ca generozitate a ospitalităţii, vecinătate a cuvântului ce se afirmă liber de contextualizarea ascultării. Rostitorul unui discurs stă înfipt în lumea exterioităţii cu corpul lui, care mi-1 prezintă şi de unde-1 pot auzi parvenind. A putea fi atent la operaţiile unei gândiri, alta decât cea proprie, înseamnă a asista la decupajele pe care Ie efectuează contingenţa vreunei limbi pentru a-şi semnala sensul instalării într-o atare ipostază. Decupajul este debut absolut şi joc de-a semnificaţia, improvizaţie într-o gamă de sonorităţi stabilite dar cu linie impredictibilă, joc de instaurare a unor invarianţi afectivi de corelaţii. Limba ce se caută trebuie să semnifice chiar actul care face posibilă căutarea - ascultarea discursului să arate chiar capacitatea alterităţii de a-1 face de rostit.

Mai înainte ca limbajul să stabilească regulile rostirii, vecinătatea relaţiei *faţă-către-faţă* instaurează orizontul semnificării. Semnul lingual nu produce semnificaţie cât, mai curând, o traduce, transformă interfaţa reciprocităţii în convergenţă a orientării semantice. O dată cu faţa celuilalt, sensul deja este prezent; rostirea de semnificaţii aduce libertatea critică ce-i pune în cauză temeiurile rostirii şi le afirmă

împotriva pretenţiilor constitutive ale unui altul. Chipul arată[410] neaşteptând ca limba să-l afirme, îşi manifestă epifania ca originaritate anterioară productivităţii relaţional constituante şi astfel iese din istoria eului intenţional. Semnificaţia chipului nu se arbitrează prin acrobaţiile hermeneuticii aplicate apariţiei, ea precedă şi instaurează relaţional conformităţile exerciţiilor hermeneuticii. Chipul, care deja a apărut, controlează prin orizonturile aparenţei lui libertatea mişcărilor instaurative de tipul comprehensiunii în situaţie, menţinându-se totuşi ca epifanie sub rezervele exclusive ale infinităţii. Pentru a se produce în

limbaj, semnificaţia *„este infinitul, adică Celălalt.* ”[411] în felul unui mediator simbolic, semnificaţia aduce înaintea percepţiei fiinţa *inadecvată* a celuilalt, indicată de chip, dar lăsată să plutească pe fondul incomprehensiunii infinite, indică fără să controleze excesul chipului, imersează către o interioritate într-o translaţie ce şi-a depotenţat finalitatea, căci infinitul celuilalt depăşeşte actualitatea intenţională a unui centru de conştiinţă ce l-ar fi fixat. înainte să se restrângă la a fi sens al limbajului, vecinătatea chipului, reciprocitatea privirii frontale instalează schema în care alteritatea obligă la tratament relaţional - mai înainte să se reclame ca raţiune, sensul este relaţie; vorbind în nota filosofiei levinasiene, există o *semnificaţie primă,* şi aceea este vecinătatea ca obligaţie etică. Astfel că limbajul conferă viaţă raţiunii în deschiderea reciprocă spre infinitatea celuilalt; dispoziţia faţă-către-faţă e raţiune încă înainte să fie context al discursului, apelul celuilalt e totodată prezentare de sine ca inteligibil, dar şi formă a raţiunii prime, cea care dă sens acolo unde ceva se spune. Nu se poate închipui o lume

de sens în absenţa[412] celuilalt, într-o izolare insulară a eului; faptul de a fi asociat perspectivei radicale pe care celălalt o reprezintă în relaţia cu obiectul de sens certifică forma sub care sensul se configurează; celălalt indică prin univocitatea adresării sensul pe care eu îl atribui lucrului, *„desemnând un lucru, i-l desemnez celuilalt”* şi *„cuvântul care*

desemnează lucrurile atestă părtaş ia mea şi a celorlalţi la ele."[413] Calitatea de obiect a ceva îl prezintă în limbajul care deschide acces la sensul aceluia, dar şi a tăcerii manipulante de ustensile care poate lua în posesie; a-l poseda şi a-l transfera, a-l dărui sau abandona menţine lucrul în obiectitate. Dar în lumea limbajului, posesia lui este comună, el este spus şi înţeles în simultaneitatea intenţiilor consensuale. O dată indicat, sensul este deja dăruit, o dată tematizat, orizontul sensului e remis celuilalt ca raţiune interconstitutivă - indicaţie şi înţelegere, semnificaţie şi asociere raţională. Desigur, sensul vine o dată cu chipul celuilalt, dar opera de comunicare se constituie abia o dată cu tematizarea. Trebuie reţinută sugestia fondatoare a propoziţie

levinasiene: *,,A tematiza înseamnă a-i oferi Celuilalt lumea prin cuvânt.*

Obiectivitatea obiectului intră în aria de control a experienţei o dată cu limbajul, unde timpul posesiei poate fi abandonat printr-un survol în temporalitatea purei semnificări; a nu fi lipit de obiect în înclinaţia posesiei înseamnă a-l putea lăsa să fie ca obiectiv şi a-l putea totuşi atinge, dar a nu pierde sensul obiectităţii lui, în chiar exerciţiul limbii. Dacă ar reduce obiectivitatea la neutralitatea absolut pacientă faţă de lumea interiorităţii intenţionale, Levinas nu s-ar distinge prea mult de o foarte consecventă linie empirică; noutatea şi interesul lui provin din emergenţa sensului obiectivităţii pe planul analizei limbii, dar încă şi mai profund, deducerea obiectivităţii din detaşarea temporală a subiectului de propria putere posesivă, un *nu încă* al posesiei devenit act de sensificare. A fi obiectiv înseamnă a putea rosti sensul obiectului, întrucât *„limbajul face posibilă obiectivarea obiectelor şi tematizarea*

lor."[415] Tematizarea nu se consumă totuşi ca acrobaţie a interiorităţii, nu constituie performanţa unui proiect poetic al conştiinţei autocentrate şi astfel monadice; tematizarea e totodată detaşare şi donaţie, plutire a subiectului pe deasupra fiinţei în care obiectul pur şi fiinţarea naturală a obiectităţii eului sunt captive, sunt deţinute de orizontala fiinţării, dar şi ofertă a lumii tematizate celuilalt - a tematiza revine la a oferi, în sens, celuilalt posesiunea asupra domdniului tematizat. Levinas nu reduce obiectivitatea la neutrul naturii lipsite de asistenţa ori imersiunea unei conştiinţe subiective; obiectivitatea se face, se degajă în actul situării frontale interpersonale, mai explicit, se operează ca şi comunicare. A fi comunicabil, a se situa în universalitatea raţiunii care circulă identic de la o persoană la alta e nota obiectivităţii; aşa cum sensul nu se poate constitui în travaliul constitutiv al subiectivităţii insulare, obiectivitatea nu poate deveni măsură decât într-o relaţie.

Altesitate şi Majestate

Dacă experienţa în câmpul naturalului se angajează ca mişcare *orizontală* a intenţiei subiective către sau prin diferenţele calitative dispuse de-a lungul unui plan ontic ce le este suport şi raţiune, mişcare în *lungime şi lăţime* pe coordonata în care lucrurile stau aşezate drept mobilier al lumii cosmic înţelese, dincolo de natural se afirmă experienţa alterităţii ca una *verticală, adâncime* a interiorităţii infinite şi *înălţime* a *instructorului,* a *Majestăţii,* a *Altesităţii* (celui căruia mă adresez cu *Alteţă),* a lui *Dumneavoastră.* Obiectele naturii, cele tehnice, în diferenţa lor de substanţă, formă, funcţie şi teleologie nu sunt în sens propriu forme ale alterităţii. Alteritatea se recunoaşte unei persoane care la rându-i îşi asumă diferenţa personală şi se angajează în relaţie, manifestă sensibilitate, poate fi afectată, are prestaţie intenţională autonomă, se poate opune, se poate retrage, se poate ascunde, poate deveni oaspete sau gazdă. Conform modului levinasian de a judeca, alteritatea este, ca şi coordonată majoră, o *Altesitate,* o *Majestate,* pentru că celălalt obligă încă de la început, solicită responsabilitate şi se revelează de la înălţimea epifanică a unui *Preaînalt.* Ca *Altesitate,* celălalt mi se arată sub atributul nobleţii, al respectabilităţii, al venerabilităţii; el este definit de o categorie etică, nu de simpla diferenţă ontică, de diferenţa numerică într-o mulţime de indivizi. *Altesităţii* mă adresez întotdeauna cu respect, ordinea pe care persoana lui o aduce în vecinătatea mea are învestitura unei realităţi personale superioare, manifestă delegaţia metafizică a unei regalităţi înţelese nu ca funcţie politică, ci ca autoritate etică. *Alteţa* celuilalt vine din pre-originaritatea rostirii prin care cuvântul lui centrează lumea sensului, constituie debutul ordinii în relaţie cu mine, este înălţimea apelului şi rigoarea interdictului omuciderii. Recunoscut ca *Majestate,* celălalt comandă, impune ordine, instaurează pacea; apropierea de el, fără a fi teroare a

puterii lui, înseamnă angajarea unei recunoaşteri majestuoase, care nu devine însă servilism şi nici umilinţă. *Majestatea* celuilalt înnobilează relaţia cu el, dă o notă de elecţiune, permite un salt calitativ de natură etică, permite asimilarea unei contiguităţi - devii majestuos prin menţinerea în relaţie cu caracterul de *Majestate* al celuilalt. El nu este un ales, nu este selectat dintr-o mulţime anonimă, nu este un privilegiat. *Majestatea* nu este o învestitură exclusivă şi privilegiată a unui oarecare singular; este calitatea sub care trebuie recunoscută alteritatea fiecărui altul. *Majestatea* nu se arată ca trăsătură transcendentă a unui uns ce mi-ar veni în faţă ca un magnific faraon, rege, împărat, pretinzându-mi supunere necondiţionată, nu mi se impune de sus în jos şi printr-o dramă politică. Sensul levinasian al majestăţii se defineşte strict etic, se constituie ca o recunoaştere de jos în sus a excesului calitativ, asimetric, al alterităţii persoanei a doua. Asimetria relaţiei interpersonale permite ca respectul faţă de celălalt să fie ridicat până la recunoaşterea lui sub calitatea *Altesităţii.* Este pus în joc un apriorism etic, capacitatea eului de a-l învesti pe celălalt cu atribute superioare celor recunoscute sieşi pentru ca, astfel, reciprocitatea să stârnească un angajament prin contrabalans, eul putând deveni *Altesitatea* celuilalt.

Desigur, o etică fără pretenţii de universalitate devine anti-etică, asumarea unei atitudini n-ar institui un criteriu comportamental, n-ar obliga la reciprocitate, situaţie în care liberul arbitru ar fi gata să-şi manifeste aleatoriu diversele propensiuni. într-un astfel de cadru, angajamentul etic al unuia n-ar garanta reacţii similare, ar lăsa pericolul să planeze, l-ar face vulnerabil şi pândit de abuz; etica lui ar fi ineficace din punct de vedere practic. Recunoaşterea calitativ superioară a alterităţii, dincolo de performanţa spirituală pe care evident o conţine, este un joc ale cărui secrete pot garanta ordinea socială numai prin reciprocitate, adică printr-un imperativ impus, susţinut. Nu se poate instaura un sistem etic fără asumarea unei obligativităţi care să fie frâna pornirilor abuzive, manifeste în chip natural. Faptul unilateral ca eu să-i recunosc celuilalt *Majestatea* nu-mi poate garanta că el se va comporta cu nobleţea şi responsabilitatea unei *Majestăţi.* încă nu mă protejează de anarhie, dezordine, abuz. Eu încă pot să rămân la dispoziţia puterii lui câtă vreme chipul meu nu e suficient pentru a-i converti pornirile omucide; el încă mă poate umili, mă poate transforma în slugă, mă poate omorî. Eu rămân consecvent în relaţia etică sub care l-am recunoscut, însă asta nu-1 va face pe el să mă trateze similar, dacă etica mea este una pur metafizică, un sistem valoric liber angajat. Dar pentru a-1 obliga la etica mea, ar trebui să-l violentez prin persuasiune sau şantaj, să-i demit libera angajare. Dar există oare un alt mod de a convinge/constrânge pe cineva să adopte un sistem etic pozitiv? Fisura eticii levinasiene o constituie chiar această asimetrie a interpersonalului

care ar dezangaja responsabilitatea celuilalt faţă de mine şi i-ar permite orice abuz. Dacă numai pentru mine este valabilă manifestarea etică de recunoaştere a supremaţiei celuilalt şi dacă, din respect pentru libertatea lui, nu-i impun o grilă identică, el ar putea să devină adversarul, călăul, dictatorul meu, fără ca eu să am dreptul de a-1 judeca tocmai pentru a rămâne consecvent. Pentru a preveni o astfel de eventualitate, Levinas nu găseşte alt răspuns decât predica unei responsabilităţi apriorice, anterioare oricărui angajament. însă el n-are cum să convingă pe cineva care nu crede deja în universalitatea responsabilităţii - una ce este flagrant că nu se arată nemijlocit şi limpede. Numai pentru cineva care e deja responsabil, pentru care predica unei atitudini etice este justificată teoretic, responsabilitatea poate deveni un criteriu. Eschiva lui Levinas constă în transferul sensului responsabilităţii dinspre imperativ către apriorism, pentru a i preveni suspiciunea ideologicului. Dar nefiind evident apriorismul şi evitând să recunoască impunerea printr-un imperativ - în virtutea predicilor despre libertatea absolută a interiorităţii celuilalt -, nu e prea clar cum s-ar putea difuza filosofia responsabilităţii. Neputând să-şi recunoască voinţa ideologică, Levinas instituie stihia etică a unui transcendent al responsabilităţii; operează un transfer prin care se asigură că nu va fi suspectat, pentru ca finalitatea propusă să pară a se îndeplini printr-o ordine transcendentă; el pune pe seama naturalităţii ceea ce vrea să impună, dar, conform propriilor pretenţii, nu are îndreptăţirea s-o facă, camuflează evidenţa imperativului într-o inevidenţă a situării metafizice. în loc să afirme idealul responsabilităţii şi oportunitatea angajării ei interpersonale, face din aceasta un gen natural cu finalitate etică.

Dacă *Majestateci* celuilalt nu se oferă ca revelaţie imediată, dacă ea nu este calificaţie sub care oricine, indiferent de loc şi de cultură, să-l poată întâmpina pe cel asemeni lui, se poate ajunge la constituirea ei în urma unui procedeu de valorizare prin recunoaşterea
delegaţiei divine, metodă prin care în fapt, celălalt, contrar proiectului etic explicit, este contrafăcut, este proiectat pe temeiul unor prealabile acte de selecţie valorică. Spunând că celălalt este *,,manifestarea majestăţii unde Dumnezeu se revelează ",* deja se face trimitere la o calificaţie a cărei naturalitate nu transpare nemijlocit, se recurge la terţul divin a cărui autoritate să poată sluji impunerii calităţii persuadate ca ordine absolută. în principiu, tezele anterioare ale filosofiei levinasiene nu se fondează pe relaţia cu Dumnezeu, etica lui se doreşte liberă de schematisme teologice. Aici, şi încă în câteva locuri ale edificiului său etic, nu este suficient de fermă puterea argumentului şi se trece, în chip ilicit, la angajarea autorităţii unui Dumnezeu pe care nu l-a dezvăluit de la început şi de care se pretindea a nu fi nevoie. într-o

cultură unde a fost asimilată supremaţia divinităţii, faptul de a fi delegatul acesteia constituie maximala autoritate, creditul ultim, misiunea cea mai înaltă ce poate fi scontată. Prin creditul necondiţionat

acordat lui Dumnezeu[416] se transferă calitatea contiguă a majestăţii unui altul, pe care suita relaţiilor imediate nu mi-l dezvăluie ca atare. Dacă n-ar fi acceptată divinitatea, categoria majestăţii şi-ar pierde sensul; ştiind asta, se poate recurge la ea ca aserţiune conjuncturală pe care se poate parazita ulterior o filosofie etică lipsită de suficienţă argumentativă. Sau este o etică teologică, ceea ce de la început Levinas nu admite, sau este una retorică, întrucât pentru a-şi susţine tezele recurge ilicit la fiinţa divină, ceea ce iarăşi pune sub semnul întrebării aplicabilitatea ei de filosofie practică. Iar în amontele ideologiilor religioase, schema în care Dumnezeu este *Majestate, împărat, Stăpân* este specifică grupurilor etnice organizate politic pe modele monarhice; sensul politic al divinităţii nu este singurul şi nici măcar cel mai elevat, cl domină civilizaţiile monoteiste ca şi cele indo-europene, întrucât istoria lor cultivă transcendenţa puterii, voinţei, autorităţii. Dar Levinas şi-a propus să descalifice ideologiile totalitare şi politizarea relaţiei cu celălalt pentru ca, uitând asta, să revină la valorizări cu sens strict politic, care pun în valoare autoritatea, ale alterităţii.

Putem interpreta ideea asimetrici relaţiei interpersonale ca un proiect de monarhism relaţional răsturnat; celălalt este *stăpânul, majestatea, supremul,* iar eu sunt supusul, prizonierul, servul. Mizând pe jocul levinasian, dacă o dată i-a fost recunoscută celuilalt *majestatea, altesitatea,* devine naturală manifestarea respectului, responsabilităţii, veneraţiei, chiar în varianta în care sensul lor este pe jumătate metaforic. Intenţia ultimă a oricărui sistem etic este să devină general; fără de asta, nu poate fi funcţional. Dacă nu se recurge la imperative categorice fondate pe universalitatea raţiunii, trebuie optat ori pentru autoritatea divină, ori pentru exerciţiul persuasiunii evidenţiind consecinţele practice care pot, eventual, justifica interdicte şi angajamente doctrinare. Dacă libertatea nu este valoarea ultimă a omului, atunci etica poate fi impusă ca serviciu în scopul binelui comun; slăbiciunea eticilor seculare vine tocmai din falsa predică a valorii libertăţii. Dacă i sc respectă libertatea, omul este lăsat să facă ce doreşte şi el este în măsură să-şi justifice actele, chiar dacă ele se dovedesc abominabile. Poate că slăbiciunea morală a societăţilor modeme vine tocmai din respectul, împins până la fetişism al libertăţii. Libertatea e acea fâşie îngustă unde separaţia iadului şi raiului nu s-a produs încă suficient şi unde nu poţi fi sigur că florile pe care le culegi nu sunt otrăvite, că darurile pe care le faci nu sunt arme. Un om complet liber este, ca potenţă, şi un criminal şi un trădător şi un hoţ, întrucât instinctul posesiunii, al violenţei, al simpatiei şi antipatiei este mult mai frapant decât apriorismul etic al responsabilităţii. Etica lui Levinas este desăvârşită pentru nişte îngeri cu moravuri kantiene; din nefericire, etologia spune mai multe adevăruri despre om decât

angelologia. Problema etică este una a domesticirii, iar nu una a persuasiunii prin subtilităţi speculative; rămâne de văzut şi de verificat încă dacă argumentul este mai eficace şi pozitiv în consecinţe decât biciul predicat de către Nietzsche. N-ar trebui comisă imprudenţa de-a exagera raţionalitatea modului uman de a fi pe fondul neglijenţei unor tenebroase instincte, veşnic fertile şi eclatante, pentru care argumentul, imperativul, ideea rămân forme de limbaj complet străine. *Majestatea* este un prag emfatic confecţionat raţional a cărui oportunitate valorică este contingenţă; nimeni nu este înclinat prin natura libertăţii să vadă pretutindeni o mulţime respectabilă de domni care obligă la o recunoaştere în superlativ. Este *Majestate* cineva care a fost semnificat printr-un travaliu etic, anume spre a fi înţeles ca atare. Poate fi afişată ipocrizia deferenţei constante, însă întotdeauna criminalul, tâlharul, trădătorul va fi judecat, anatemizat, descalificat. Ipostazierea etică nu converteşte radical viciile naturii umane; risc să atribui calificaţia *majestăfii* celui care mă va trăda sau mă va condamna abuziv la moarte. în frumuseţea ei patetică, etica levinasiană rămâne una a semnificării, nu a acţiunii, este o magistrală operă de mistificare pozitivă a celuilalt, pentru a se asigura că el se va comporta pe măsura semnificaţiei atribuite, dar asta încă nu prezintă garanţii practice. Este o etică de şantaj prin eufemizare emfatică, iar aici termenul *şantaj* trebuie luat cu un sens strict pozitiv, pentru a omagia încă o dată în plus apoteotica bunăvoinţă istorică a lui Levinas care aspiră la *„transformarea ideii*

infinitului în Majestate"[417], recunoscută chipului celuilalt, act în care iese

la iveală *mesianitatea*[418] eului.

Specificul şi neutrul alterităţii

Trebuie ieşit din conceptul alterităţii pentru a da seamă de persoana celuilalt, trebuie ascultat apelul acesteia, trebuie văzut chipul ei. O suită de imperative par a tinde să ne oblige la recunoaşterea diferenţei de atitudine de la teoria alterităţii la relaţia etică efectivă cu cineva, cu toţi ceilalţi. Faptul de a putea, a şti să operez cu sensul etic al relaţiei nu înseamnă încă a fi găsit adevărata cale etică, cea pe care responsabilitatea şi *majestatea* să fie deja practicabile. Neutralitatea conceptului celuilalt nu mă obligă, nu angajează reacţii etice; însă chipul este deja solicitare responsabilă şi interdict al omuciderii, dar totodată evidenţă a vulnerabilităţii şi epifanie a neputinţei. Alături de o întreagă lume a subzistenţei, diferit de naufragiul ontologic pe marea fiinţei fiinţării unde se pot vedea deopotrivă oameni, lucruri, animale şi zei, chipul aduce o surpriză, se arată, se exprimă, este elocuţie a vizibilului, discurs pentru care locul cuvintelor îl ţine încă privirea. Prezenţa chipului solicită încă mai înainte de a fi apucat să vorbească; chemarea vine mai de departe decât locul unde se nasc cuvintele. Arătarea chipului este chemare la relaţie în aşa fel, încât ea pare să se fi şi realizat concomitent; nu-1 pot vedea pe celălalt şi să refuz a-i fi fost răspuns la invitaţia feţei; acum este deja prea târziu pentru a mai amâna răspunsul vederii lui. Astfel că faţa şi fiinţa lui mi se arată deodată, chipul se expune şi se învăluie, anume ca insuficient în exterioritatea ce-l transformă într-un martir al vederii. Chipul celuilalt este încă dintotdeauna limbaj, este dreptatea care mă priveşte prin ochii lui ca pe unui ce e în măsură, căruia i se scontează un răspuns. Limbajul ce mi se adresează anume mie mă face martorul slăbiciunii sau judecătorul nedreptăţii celuilalt - sunt, prin fatalitatea cuvintelor mele de a conţine şi sensul vieţii celorlalţi care le vorbesc, se încredinţează lor, agent etic al relaţiei. Pus, chiar fără voia mea, în faţa chipului celuilalt - văduvă, sărac, orfan -, sunt responsabil pentru genul întreg care mi-a oferit epifaniile cele mai apte să mă îndemne către un răspuns etic. Responsabilitatea pentru terţul unui noi îl implică pe fiecare în parte, astfel încât eu, ca maestru căruia i se solicită să facă dreptate, să răspund printr-o poruncă, dreptate a îndemnului de a porunci. încrederea în mine este porunca celuilalt de a nu rămâne indiferent, de a mă ridica ia magistralitatea cu a cărei autoritate să emit porunca dreptăţii. Devin egalul umilităţii celuilalt în recunoaşterea justă a epifaniei; mă înnobilez de la prezenţa neputinţei lui ce mă alege ca delegat al unei justiţii absolute, una ce e lăsată cu totul pe mâinile mele

- pot ucide, dar pot şi salva. Responsabilitatea mă face egalul celui *Preaînalt, „egalitatea nu este decât un moment al întâmpinării chipului."*[40]

Discursul confirmă relaţia cu celălalt, dar şi faptul că el este

eliberat[419] [420], îl aud pe cel pe care nu-l deţin, mi se adresează unul care e *aproape* în puterea de a-mi vorbi, dar şi *departe* în libertatea de a-mi spune ce vrea ori de a tăcea. Celălalt e prezent în limbajul cu care mă caută, dar este retras în inefabilitatea generică a interiorităţii, este străjuit de ceea ce în fiinţă nu poate deveni limbaj, anume tocmai imemorabilul ipseităţii de unde un chip se exprimă numai pentru a-şi semnala mai bine transcendenţa. Limbajul este, spre a spune astfel, relaţie obligatorie, dar cel care participă la dialog se protejează prin chiar libertatea de a spune numai ceea ce vrea, este absolut în raport cu oricare interlocutor. Rămânând în relaţia verbală, el este totuşi necondiţionatul acesteia, intrat prea târziu pentru a nu avea o arhivă secretă, prea nesupravegheat încât să nu-şi permită moftul de-a fi rezervat. Separaţia care instaurează comunicarea, nu permite, totuşi, comuniune. Dacă cineva ar vrea să-l reprezinte, chipul celuilalt ar fi mijlocul cel mai bun pentru a mărturisi că esenţa lui a scăpat, libertate de a-şi dezminţi reprezentările.

Specificul alterităţii se arată în co-prezenţa diferitelor chipuri a căror separaţie nu face decât să accentueze ireductibilul, să manifeste apologetica unicităţii în cadrul deschis de evidenţa pluralului. Epifania pluralului are meritul de a etala mai mult decât o structură matematică a alterităţii, ordinea specială în care separaţia frapează chiar pe fondul identităţii comune. Se poate recunoaşte unicitatea fiecărui chip, dar nu în aşa fel încât să-i fie uitată vreunuia umanitatea ca gen pe care se configurează particularitatea ireductibilă. Fiinţa genului susţine apariţia oricărei individualităţi, ceea ce nu înseamnă că individualul va fi redus la gen, ci doar că epifania lui are un suport ale cărui prime condiţii sunt inasumabile. Celălalt poate fi om numai în cadrul umanului. Chipul e mai profund revelator decât modalitatea, care descrie doar cadrele generale ale unui anume fel de a fiinţa. Chipul exprimă o singularitate; chiar dacă putem vorbi de un gen al chipului, aceasta nu e veritabila alteritate decât în idee, nu este prezenţa aproapelui care suscită raporturi etice. Modalitatea nu are chip şi de aici vom deduce că individualitatea alterităţii iese emfatic deasupra cadrelor modale. Petru, Ion, Dumitru au toţi împreună atributele genului uman; însă fiecare poartă singularitatea unui chip, ca şi a unui nume, ce nu revine la atributele genului şi prin care el devine eveniment singular, este smuls din istoria mulţimilor şi a faptelor memorabile, este lăsat să-şi manifeste imprevizibilul surprizei. Ceea ce vrea să afirme Levinas, cu mereu înnoită fervoare, este că un chip nu apare decât ca excepţie şi miracol, nu este deductibil din nimic altceva, nici previzibil, că acea faţă, acea voce, acel clipit de ochi, acea rază a privirii sunt unice şi pentru totdeauna surprinzătoare. Astfel că vederea feţei, dincolo de reducţia la generalitatea chipului, devine sarcina specială a atitudinii etice - una ce nu devine dogmă nici cadru

general; este o etică a reporturilor speciale, diferenţiate, bazate pe descoperirea singularităţii în cadrul mulţimii matematice a chipurilor. într-un cadru al numărabilului, totuşi fiecare chip este absolut; devine sarcină etică descoperirea acelui absolut cu care încă în prealabilul descoperirii s-a angajat un raport de responsabilitate, într-un sens metafizic. Sensul acesteia constă în retragerea persoanei din omogenitatea matematicii, recunoaşterea chipului ca emfază supranumerică. Spaţiul descris de unicitatea fiecărui chip indică discontinuitate şi heterogenie. Chipul celuilalt este chiar epifania dominatoare a *înălţimii,* venire către mine de pe orbita orizontalităţii, dar ca şi în numele transcendenţei.

Diferenţa subiectului faţă de lumea lucrurilor, cea prin a cărei posesie expresia survolează orizontul ontologic al simplei fiinţări, o constituie intenţionalitatea relaţională, cea care-şi asumă şi orientează fatalitatea originarului a-fi-împreună-cu... Chiar dacă nu va fi diagnosticată ca alienare, izolarea prin ieşirea din relaţie nu poate evita riscul unei obiectivări a eului, pe care tocmai îl ascunde. A ieşi din relaţie înseamnă tocmai a împiedica accesul celuilalt la interi ori atatea ta exclusivă şi, cu asta, a-i refuza lumea pe care numai cuvântul tău o poate comunica; cel izolat, care îşi ascunde interioritatea, se exteriorizează într-atât încât devine obiect, angrenaj mobil al unei lumi ce nu mai semnifică nimic. El îşi impune posesia solipsistă asupra eului, unul ce nu-şi devine sieşi străin, iar faţă cu ceilalţi afişează figura fadă, inexpresivă, faţa devenită faţadă, tabloul unui chip dezanimat. Acest refuz al Celuilalt prin care propriul chip recade în neutralismul purei suprafeţe ontice e numit de către Levinas ateism - ieşirea din relaţie. E vorba de alienare faţă de sine şi deopotrivă de o *inserţie* a eului, exhibat ca pură exterioritate, în lumea lucrurilor, încremenire în obiectitate. Corporeitatea îşi desprinde rădăcinile din terenul agrementului şi elementalului, devine masă hyletică ambulantă, dezrădăcinare, străinătate, însingurare; corpul *„se transformă în lucru şi e tratat ca*

atare."[421] Un astfel de eu căzut printre lucruri devine obiectul comerţului, lucru ce poate fi schimbat cu alt lucru, prada unei voinţe străine. Abandonat lumii lucrurilor, se alterează împreună cu ele şi, în felul lor, este pradă, bun sau marfa, poate fi util sau inutil, poate fi colectat şi aruncat la coşul de gunoi împreună cu alte resturi, ca şi în geniala povestire, *Visul,* a lui Daniil Harms („Pe Kalughin l-au îndoit în două, l-au împachetat şi l-au aruncat o dată cu gunoiul.") Este, desigur, alternativa ultimă şi întrucâtva absurdă. Insă e imaginea sugestivă a omului fără chip, a celui ce nu-şi mai lasă recunoscută interioritatea.

CAPITOLUL IV

SUBIECTIVITATE ŞI TIMP

An-arhie şi dia-cronie în temporalitatea relaţiei

Cele mai ferm critice dintre fragmentele levinasiene ţintesc opera lui Heidegger căreia, cel puţin în tinereţe, îi este incontestabil îndatorat. Adversităţii faţă de au toiul lui *Sein tind Zeit* i se datorează multe din elementele levinasiene novatoare, zelului dezminţirii cu orice preţ şi exasperării urgenţei de alternativă. Un clişeu metodologic lesne remarcabil în textele lui Levinas este tocmai referinţa expresă la idei heideggeriene în contra cărora îşi dezvoltă propria filosofie atât de des, încât (contra)magistralitatea heideggeriană rămâne cel mai bun ghid în remarcarea originalităţilor de opoziţie.

Tematizarea levinasiană a timpului nu angajează orizontul fiinţei, nici nu îşi dezvăluie semnificaţiile în perspectiva neantului şi morţii. Survenit în relaţie cu celălalt, timpul iese din orizontul ontologic al fiinţei fiinţării intrând în aria de investigaţie a ceea ce s-a numit *dincolo de fiinţă* - relaţie în sens general şi, în special, bunătate a naturii responsabilităţii. Subiectul nu-şi mai consumă timpul în solitudinea angoasei ce prospectează neantul sau poetizează neantitatea fiinţării în lume. De la început sau mai bine spus, în chip *an-arhic* relaţional, eul îşi gestionează temporalitatea ca fertilitate etică, asta însemnând proximitate, erotism, dragoste fără concupiscenţă, parentalitate, faţă-către-faţă. Două concepte definesc în corelativitatea lor inviolabilă

originalitatea viziunii levinasiene asupra timpului: *dia-cronie*[422] şi *an-*

arhie. Cea dintâi defineşte ireductibilitatea[423] alterităţii la temporalitatea reprezentării unui eu intenţional, adică noncontemporaneitatea celuilalt cu eul - teză care elimină definitiv din analiză perspectiva fenomenologică asupra alterităţii. *An-arhia* predică lipsa de început a relaţiei cu celălalt,

nonconfigurabilitatea celuilalt într-un cadru propriu conştiinţei tematice - ieşire a alterităţii din domeniul explicaţiei conforme cu un principiu de posibilitate onto-logică. Puse împreună în înţelesul timpului, conceptele amintite configurează schema unei etici conforme cu care *ab initio* eul experimentează, prin relaţia de responsabilitate, *an-arhia* principială a alterităţii ce nu riscă unitatea sincroniei în ipseitatea aceluiaşi - experienţa alterităţii inasimilabile, exclusă oricărui context de comprehendare. Autonomia absolută a chipului celuilalt dezamorsează

---

fiinţă este «pre-originară». A vorbi despre «origini absolute» înseamnă a postula o simetrie, adică o sincronie în raportul eu-celălalt, fapt iarăşi complet în afara cadrelor levinasiene, unde tocmai disimetria, dia-cronia şi non-originaritatea definesc relaţia intersubiectivă Separaţia radicală nu vizează doar raportul cu originea celuilalt, ci în special cu calitatea lui de «infinit altul», care nu poate să fie niciodată o «prezenţă reală», nuanţă absolut decisivă pentru o bună comprehensiune a eticii levinasiene, căreia însă Derrida nu i-a acordat nici un interes. în această primă fază a studiilor lui.

175 „Dacă aproapele ar fi un moment real al vieţii mele egologice, dacă «includerea unei alte monade în a mea» ar fi reală, eu aş percepe-o *originaliter.* Husserl subliniază neîncetat că aceasta e o imposibilitate absolută. Celălalt ca alter ego înseamnă celălalt ca altul, ireductibil la ego-ul meu tocmai pentru că este ego, pentru că are forma ego-ului. Egoitatea celuilalt îi permite acestuia să spună «ego» ca şi mine, şi de aceea el este aproapele meu şi nu o piatră sau o fiinţă fără limbaj în economia mea reală. De aceea, dacă vrem, el este chip, poate el să-mi vorbească, să mă înţeleagă şi, eventual, să-mi comande. Nici o disimetrie nu ar fi posibilă fără această simetrie care nu este din lume şi care, nefiind nimic real, nu impune nici o limită alterităţii, disimetriei, ci o face, dimpotrivă, posibilă. Această disimetrie e o economie într-un sens nou, care i-ar fi. fără îndoială, la fel de intolerabilă lui Levinas ", cf. Derrida, *op. cit.* p. 180 Aici Derrida remarcă pe bună dreptate reaua lectură practicată de Levinas, subliniind ceva care se dovedeşte decisiv pentru etica acestuia: faptul că există o simetrie «economică» a subiecţilor diferiţi - diferenţă originară - care face posibilă non-violenţa etică. însă greşeşte când o consideră condiţie a disimetriei etice, care are înţelesul de relaţionare cu celălalt altfel decât sub orizontala comensurabilităţii interpersonale, practicată de Buber şi criticată de Levinas, relalionare în felul curburii spaţiului intersubiectiv, unde celălalt îmi parvine deja calificat de *înălţime,* altfel spus, parvine ca *Illeitate.* Derrida insistă, în spirit zelos geometric, să deducă asimetria raportului empiric şi etic dintr-o «simetrie transcendentală» unde celălalt, ca un alt ego, se raportează la mine ca la un altul. Dorinţa metafizică levinasiană. mişcarea de transcendere către celălalt, «nu ar avea nici un sens dacă nu ar presupune, ca pe una dintre semnificaţiile ei esenţiale, faptul că eu mă ştiu, în ipseitatea mea, altul pentru celălalt» (p. 180) Tipul de relaţie preferat de cătTe Levinas nu revine însă la conştiinţa propriei alterităţi pentru altul - alteritate abstractă, noncalificată, orizontală performanţă care nu decide altceva decât condiţia ontică a relaţiei, alteritatea, să-i zicem *simplă* Levinas optează pentru o alteritate calificată etic, ceea ce înseamnă că nu simpla diferenţă faţă de altul este acum temeiul situării interpersonale, ci tocmai preeminenţa celuilalt asupra mea, care mă văd, *originaliter,* ostaticul responsabilităţii pentru el dincolo de orice posibilitate a evaziunii.

176[135] „Tocmai acest fapt de a apărea al celuilalt drept ceea ce eu nu pot niciodată să fiu, tocmai această non-fenomenalitate originară este interogată ca fenomen intenţional al ego-ului.", *ibidem,* p. 178.

177 *Ibidem,* p. 177.

178 Vom înţelege acum mai bine acel misterios titlu de carte. *Totalitate şi Infinit,* cu care Levinas vrea să spună că alteritatea (infinitul celuilalt) transcende fiinţa (totalitatea lui acelaşi) în felul în care binele (responsabilitatea pre-originară) este un «altfel decât a fi» şi un «dincolo de esenţă». Uimitoare continuitate tematică, în sensul unei edificări etice dincolo de ontologie.

179 Cf. Derrida, *op. cit.* pp. 179-180.

180 ..Există o violenţă transcendentală şi pre-etică, o disimetrie (în general) a cărei arhie este acelaşi şi care permite ulterior disimetria inversă, non-violenţa etică despre care vorbeşte Levinas (...) Faptul că eu sunt, la fel de esenţial, celălaltul celuilalt şi că ştiu acest lucru - iată

orice intenţie de adecvaţie sau comensurabilitate cu măsura unui eu; în transcendenţa lui, el poate fi indicat, poate fi descrisă direcţia în care faţa lui se găseşte, dar nu poate fi adus la concept, la temă sau înţelegere. Relaţia eului cu alteritatea este in-adecvaţie[424], non-coincidenţă şi non-comprehensiune - formulări negative care vor îndreptăţi definirea sistemului levinasian drept un „apofatism" fenomenologic.

---

evidenţa unei stranii simetrii a cărei urmă nu apare nicăieri in descrierile lui Levinas. Fără această evidenţă, eu nu l-aş putea dori sau respecta pe celălalt în disimetria etică Această violentă transcendentală, ce nu provine dintr-o decizie sau dintr-o libertate de ordin etic, dintr-un anumit fel de a-1 aborda ori de a-1 deborda pe celălalt, instaurează în chip originar raportul dintre două ipseităţi finite (...) Căci această origine transcendentală, ca violentă ireductibilă a raportului cu celălalt, este în acelaşi timp non-violentă, dat fiind că deschide raportul cu celălalt. E o economie. Ea este cea care, prin această deschidere, va lăsa acest acces la celălalt să se determine, în libertatea etică, ca violentă sau ca non-violentă morală ", cf Derrida, *op. cit.* pp. 183-184. E de remarcat că «strania simetrie» nu doar că apare, dar ea este sistematic deturnată de către Levinas prin postulatul responsabilităţii etice care face ca eul să fie mereu în «dezavantajul» electiunii, să fie deja ostaticul celuilalt. Simetria intersubiectivă sau violenta ca economie nu deschid accesul la celălalt, pentru că el este deja «aici» în momentul naşterii eului, esle primul sosit în fiinţă şi de la înălţimea *altesităţii* lui, a trasat urme în sensibilitate, în psihismul pre-intentional. An-arhic în raport cu mine. Celălalt mă întâmpină la sosirea mea în flintă - şi aici, evident, nu e vorba de simetrie.

181 „Prin definiţie, dacă celălalt este celălalt şi dacă orice cuvânt este pentru celălalt, nici un logos, înţeles ca o cunoaştere absolută, nu poate să cuprindă dialogul şi traiectul spre celălalt. Această incomprehensibilitate, această fractură a logosului nu este începutul iraţionalismului, ci rană sau inspiraţie ce deschide cuvântul şi face apoi posibil orice logos sau orice raţionalism Un logos total ar mai trebui, pentru a fi logos, să se lase oferit celuilalt mai presus de propria-i totalitate Dacă există, de pildă, o ontologie ori un logos al înţelegerii fiinţei (fiinţării) e pentru că «aceasta se spune deja fiinţării ce reapare în spatele temei prin care se oferă» Acest «a spune Aproapelui» - această relaţie cu Aproapele ca interlocutor, această relaţie cu o fiinţare - precedă orice ontologie ", cf Derrida, *op. cit.* p. 143.

182 „Retorica, prezentă în orice discurs şi pe care încearcă să o depăşească discursul filosofic, rezistă discursului sau introduce în el: pedagogie, demagogie, psihagogie. Ea îl abordează pe Altul nu din fa(ă ci pieziş; nu ca pe un lucru, desigur, fiindcă retorica rămâne discurs şi fiindcă dincolo de toate artificiile, ea merge către Celălalt şi îi solicită acordul. Insă natura specifică a retoricii (a propagandei, a flatării, a diplomaţiei) constă în a corupe această libertate. Din chiar acest motiv ea este violentă, adică nedreptate ”, *TI,* p. 53.

183 „Această eliberare în raport cu orice obiectivitate constă, pentru fiinţă, în prezentarea sa în chip, expresia sa, limbajul său. *Altul in calitate de altul este Celălalt.* E nevoie de relaţia discursului pentru a-l *lăsa să fie; dezvăluirea* pură în care el se propune ca o temă nu-l respectă îndeajuns ”, *TI,* p. 53.

184 *TI,* p.53.

185[lw] ..Dreptatea constă în a recunoaşte în celălalt pe maestrul meu. Egalitatea între persoane nu înseamnă nimic prin ea însăşi. Ea are un sens economic, presupune bani şi se fundamentează deja pe dreptate - care, bine alcătuită, începe prin celălalt. Ea este recunoaştere a privilegiului său de celălalt, a magistralităţii sale; ea este acces la celălalt în afara retoricii, care e viclenie, înstăpânire şi exploatare. In acest sens depăşirea retoricii şi dreptatea coincid ”, *TI,* p. 54.

186 „Le Visage apparaîtra non seulement dans la franchise absolue de sa transcendance, mais dans sa relation paradoxale avec son en-deţâ (le monde des ceuvres) et son au-delâ (la fecondite et 1'mfini du temps).", cf. Guibal, *op. cit.* p. 48.

187 „Discursul coerent este unul. O gândire universală se poate lipsi de comunicare. O răpune nu poate să fie alta pentru o raţiune.” *(TI,* p. 54); şi „Raţiunea vorbind la persoana întâi

Pacienţă şi act în temporalitatea relaţiei

Prima conferinţă din cele patru care compun *Timpul şi altul* începe prin specificarea noului sens pe care Levinas îl dă experienţei timpului. Nu va mai fi vorba de ec-stazul unui subiect izolat către viitorul propriilor posibilităţi şi nici de analitica retrospectivă a memorabilului, cât de ceea ce se petrece în relaţia cu alteritatea. Lapidar spus, experienţa timpului se califică drept experienţă relaţională, faţă de care nu greşim cu nimic dacă o numim, în cadre levinasiene, etică. Se declară

nu se adresează Altuia, ci tine un monolog.

188Şi, invers, ea nu ar accede la personalitatea veritabilă, nu ar regăsi suveranitatea caracteristică persoanei autonome decât devenind universală ", *TI,* p. 55.

189 [97] *TI,* p. 55.

190 „Non seulement Autrui ne peut etre trăite comme objet, mais il ne peut etre reconnu en sa verite que dans la dimension de sa hauteur qui me met en question. La parole ne s'echange pas dans une reciprocite reversible et egalitaire, elle se produit dans un espace inter-personnel dont la courbure est asymetrique. Cet espace, en effet, n'est jamais neutre, Ies places n'y sont pas equivalentes; je ne puis m'adresser â l'Autre qu'â partir de ma posidon propre de sujet, invite â m'indiner devant le Visage qui fait appel â moi.", cf. Guibal, *op. cit.* p. 56.

'<■' *TI,* p. 55.

191 „Limbajul presupune interlocutori, o pluralitate. Legătura lor nu este o reprezentare a unuia de către altul, nici o participare la universalitate, la planul comun al limbajului. Relaţia lor, o vom spune îndată, este etică.'', *TI,* p. 55.

192 „Nuditatea chipului este sărăcie. A-I recunoaşte pe Celălalt înseamnă a recunoaşte o foame A-I recunoaşte pe Celălalt înseamnă a dărui ", *TI,* p. 57.

193 *TI,* p. 58.

194 „Prezenţa Celuilalt este echivalentă cu această punere în cauză a fericitei mele posesiuni a lumii.", *TI,* p. 58.

195VJ „C'est que la vocation ultime du langage n'est pas la description ou la connaissance, mais la relation ethique d'assignation, d'exigence et de jugement. La parole vraie se produit devant l'Autre et elle n'est vraie qu'ă etre juste; si l'existence inter-personnele est langage, ce langage est en son fond d'ordre ethique, d'ecoute et d'appel, d'invocation et de responsabilite; relation sans relation, rim-pour-fautre.", cf. Guibal, *op. cit.* p. 57.

196 ..Limbajul este universal fiindcă e trecerea însăşi de la individual la general, fiindcă oferă lucrurile mele celuilalt. A vorbi înseamnă a face ca lumea să fie comună, a crea locuri comune. Limbajul nu se referă la generalitatea conceptelor, ci pune bazele unei posesiuni în comun El aboleşte proprietatea inalienabilă a plăcerii Lumea în discurs nu mai este aceea din separare - acel acasă unde totul îmi este dat ea este ceea ce eu dăruiesc - comunicabilul, gânditul, universalul *TI,* p. 58.

197 „La parole est religion en acte dans la mesure meme ou ele cree et maintient la distance et exteriorite entre Ies etres qu'elle relie, ou elle etablit entre eux une relation de verile et de respect qui resiste au besoin de totalisation ", cf. Guibal, *op. cit.* p. 53.

198 „La relation avec l'autre est anterieure ă la constitution du moi, que ce soit dans le sens ou celui-c: depend de l'evolution biologique et psychosociale de l'humanite, que dans le sens oii son point de vue au niveau de l'activite totalisante se determine toujours en fonction des autres et presuppose qu'unt relation se soit nouee avec eux ", cf. Ponzio, *op. cit.* p. 63.

199 „La responsabilite pour autrui ne peut avoir commence dans mon engagement, dans ma decision. La responsabilite illimitee oii je me trouve vient d'en deţâ de ma liberte, d'un *anterieur-ă-tout-souvenir* d'un *ulterieur-â-toute-accomplisement* du non-present, par excelence du non-originel, de l'an-archique, d'un en deţâ ou d'un au-delă de l'essence. La responsabilite pour autrui est le lieu oii se place le non-lieu de la subjectivite et oii se perd le privilege de la question: oii? Le temps du *dit* et de *l'essence* y laisse entendre le dire pre-originel, repond â la transcendance, â la dia-chronie, â l'ecart irreductible qui bee ici entre le non-present et tout

încă preventiv, nu va fi vorba de o analitică pornind de la fundamente sociologice şi nici antropologice cum, fără prea multă perspicacitate, s-ar putea suspecta. Problema fundamentului şi a structurii relaţiei este una manifest ontologică[425].

Non-coincidenţa[426] în dia-cronie a eului cu alteritatea califică sensul relaţional al temporalităţii în dublul registru, al *aspiraţiei* şi *aşteptării,* ale căror staze emfatice sunt *aşteptarea fără aşteptat* şi *aspiraţia*

---

representable ecart qui, â sa faţon - faţon â preciser -, fait signe au responsable.", *AE,* pp. 24-25.

200 ..Proiect al unei culturi ce precedă politica şi care, în proximitatea dintre mine şi aproapele meu, pe care o semnifică, nu se reduce la o deficienţă oarecare sau la o „privaţiune" în raport cu unitatea IJnului. Relaţie cu celălalt ca atare şi nu relaţie cu un altul redus la acelaşi, la ..aparenţa" mea Cultură a transcendenţei, în ciuda excelenţei, excludere pe nedrept din imanenţa ce trece în Occident drept graţia supremă a spiritului ", ÎN, p. 187.

201 „ ...accesul originar la individul ca Individ uman, departe de a se reduce la o simplă obiectivare a unui individ între alţii - este un acces caracteristic în care cel care accede îşi aparţine sieşi în concretitudinea întâlnirii fără a putea căpăta distanţa necesară unei priviri obiective, fără a putea să se desprindă din relaţie şi în care acest a-nu-se-putea-desprinde, această non-in-diferen|ă faţă de diferenţa sau alteritatea altuia - această ireversibilitate - nu e simplul eşec al unei obiectivări, ci tocmai dreptatea făcută diferenţei celuilalt care, în această non-in-diferenţă, nu este o alteritate formală şi reciprocă, şi insuficientă în multitudinea indivizilor unui gen, ci alteritatea unicului, exterior oricărui gen, care transcende orice gen ", ÎN, pp. 194-195.

202[161] ..Transcendenţa e cea care ne dă fata. Faţa fracturează sistemul. Ontologia fiinţei şi a adevărului nu poate să ignore structura faţă-în-faţă, adică cea a credinţei Condiţia adevărului propoziţiei nu rezidă în dezvăluirea unui fiind sau a fiinţei fiindului, ci in expresia interlocutorului căruia ii zic. a fiindului care e şi a fiinţei fiindului ei. Ea trebuie să se afle aşezată in fa|a identicului Interlocutorul apare ca şi cum n-ar avea istorie in afara sistemului. Nu pol nici să-l nedreptăţesc, nici să-i dau dreptate, el rămâne transcendent în exprimare.", *ÎN,* pp. 42-43.

203 „Accepter d'etre enseigne, c'est simplement ecouter l'Autre comme Autre, ne pas tenter de reduire l'exteriorite de sa voix qui deborde Ies pouvoirs de ma conscience et qui creee en moi ce qui je ne pouvais ni prevoir ni anticiper.", cf. Guibal, *op. cit.* p. 52.

204 *ÎN,* p. 155.

205 *ÎN,* p. 156.

206 ..lată-mă, în această responsabilitate azvârlit spre ceea ce nu a fost niciodată nici greşeala mea, nici fapta mea, spre ceea ce nu a fost niciodată în puterea mea, nici în libertatea mea, spre ceea de ce nu-mi aduc aminte.", *ÎN,* p. 157.

207 ..Din adâncul continuităţii naturale în fiinţă a unui fiind asigurat de dreptul său de a fi. din profunzimea

208identităţii originare a eului - şi împotriva acestei continuităţi, şi împotriva acestei identităţi - se ridică, trezită dinaintea feţei celuilalt, o responsabilitate pentru celălalt la care am fost sortit înaintea oricărei sortiri, înainte de a-mi fi prezent mie însumi sau de a reveni la sine ", *ÎN,* p. 156.

209[167] „...la verile premiere de la subjectivite n'est pas l'auto-conscience active, mais la passivite originelle d'un Soi vulnerable qui na pas d'identite ştab le et assuree, qui n'est pas autoposition originelle, qui ne maîtrise ni l'etre ni le sens. Pure maniere d'etre affecte par le jugement d'autrui, exposee et livree sans defense a l'appel qui la fait responsable, l'ipseite est condamnee a se definir comme responsabili te pour Ies autres, responsabilite indeclinable et universelle.", cf. Guibal, *op. cit.* p. 64.

™ *ÎN,* p. 159.

210 *ÎN,* p. 173.

211 *"» ÎN,* p. 174.

212[1,1] „Dimensiunea divinului se deschide prin chipul uman. O relaţie cu Transcendentul, totuşi liberă de orice priză a transcendentului, este o relaţie socială. Aici Transcendentul, infinit Altul,

insaţiabilă ţînassouvissable)[427]. Gestul, privat de principialitatea iniţiativei capătă la Levinas sens în definirea subiectivităţii, alternativ exceselor de intenţionalitate reproşate sensurilor fenomenologiei. *Rostire fără spusă. existare fără existent, aşteptare fără aşteptat* - relaţie fără termeni - devin expresii ce populează textele levinasiene şi edifică aici anume moduri de a se comporta ale subiectului care, pentru a nu cădea în neutralitatea lui *il y a* după ce i-a fost declinată principialitatea, se vede fiinţând în relaţie cu alteritatea la modul situării metafizice preoriginare - şi asta se numeşte pasivitate dincoace de orice pasiv ori responsabilitate anterioară libertăţii asumării.

Aşteptare fără aşteptat e o relaţie în care pacientul aşteptării nu poate decide *cine-le* alterităţii şi nici timpul *(când)* întâlnirii/sosirii, dacă ar putea fi în joc tangibilitatea celuilalt - pasivitate orientată, lipsită de garanţia finalităţii ce-o justifică, deşi, ca pacienţă, exclusă logicii justificării. In chip firesc, aşteptarea este actul de pacienţă - coincidenţă a acţiunii şi non-acţiunii -, motivat teleologic de o survenire - eveniment necondiţionat de simpla aşteptare, dar posibil în paranteza deschisă de aceasta. *Aşteptarea* nu garantează că *aşteptatul* se va petrece ori că el va apărea. *A face* devine, în aşteptare, emfază a pacienţei lui *a fi,* se petrece reconversia actului în fiinţă; actul se retrage în non-actul datului prim. *Aşteptarea* este stare a subiectului în care intenţionalitatea autoconstituirii revine la pasivitatea fiinţării, unde însă se întrevede bunătatea relaţiei trimiţând dincolo de fiinţă. *Aşteptarea fără aşteptat* se valorifică în pasivitatea întâmpinării celuilalt, în prealabilul survenirii lui ca identitate recunoscută sub confirmarea intenţiei.

Aşteptarea mai lasă să se vadă calitatea relaţiei, decisă între pasivitatea nonprincipialităţii eului şi alteritatea transcendentă a persoanei celuilalt, relaţie cu atât mai interesantă, cu cât polii ei nu sunt determinaţi reciproc, aproape, am putea spune, relaţie fără relaţi. Aparenţa absenţei subiecţilor trimite la sensul etic al relaţiei în care posibilitatea recunoaşterii reciproce nu condiţionează şi nu constituie, dar se lasă preconstituită de anterioritatea an-arhică a sensibilităţii. Levinas nu vrea să remită relaţia absolutei gratuităţi, nu persistă în autoritatea ei lipsită de subiecţi. Ceea ce se vrea înţeles este pasivitatea necondiţionării survenirii celuilalt, *aşteptatul,* într-atât necondiţionat, încât poate fi de nerecunoscut, străin pentru totdeauna, străin în transcendenţa invizibilităţii chipului. In sensul acestei necunoaşteri (agnosie etică) a transcendenţei lui celălalt este cuprins un subiect care, deşi prezent în relaţie, nu poate fi aşteptat pentru că nu poate fi prevăzut şi nici identificat prin descripţie calitativă. Aşteptatul îşi transcende relaţia pentru că îşi submerge imaginii, pentru că, *an-arhic,* îşi premerge actul posibilităţii întâlnirii. Actul care se numeşte *aşteptare* poate fi calificat mai adecvat ca *donaţie a psihismului* făcută celuilalt care în chip principial nu poate deveni obiectul reprezentării - pasivitate

emfatică a esnnţei sensibilităţii subiectului.

Aşteptarea fără aşteptat expune o viziune asupra temporalităţii relaţiei în care se afişează limitele extreme, *an-arhia* în sensul principialităţii şi *imprevizibilitatea* în sensul survenirii celuilalt. Timpul, nemaifiind semnificat în angoasa solitară a mortitudinii, îşi vădeşte calificaţiile ca pasivitate a non-evenimenţialului aşteptării, în care relaţia rezistă fără echilibrul polarităţii unde s-ar risca reciprocitatea şi, mai grav, sinteza sincroniei. Pacienţa temporalităţii în care persistă responsabilitatea, fără posibilitatea condiţionării :venimentului survenirii celui de care este responsabil, eliberează filosofia de sensurile Fenomenologice ale proiectului, futuriţiei, pretenţiei sau retenţiei. Timpul nu este nici proiect al propriilor posibilităţii între care cea dintâi este moartea, nici forma *a priori* a succesiunii, cât *sensibilitate a subiectului* în dia-cronismul rersponsabilităţii, relaţie a coincidenţei *pacienţei* sensibilităţii cu actul *afectării* în contul ireductibilităţii subiecţilor.

în vreme ce *aşteptarea* manifestă *emfaza pasivului* temporalităţii subiective, în cazul *aspiraţiei insaţiabile* se cere înţeles opusul, într-o schemă simetrică, *emfaza activului* temporalităţii - actul de a tinde către exterioritatea indeteminabilă a altui chip şi, prin asta, gest fără finalitate închizând după sine paranteza necondiţionării deschisă de *an-arhia* sensibilităţii. Conversia actului în fiinţă şi prin asta, în bunătate a relaţiei transcendente fiinţei este vizibilă şi acum. Aspiraţia mobilizează timpul relaţiei într-un vector a cărui non-finalitate permite orientarea relaţiei ca atare în bunătate a fiinţării pentru celălalt, aspiraţie importantă nu pentru că ar duce către cineva, ci pentru că ar fi conjunctura producţiei de calitate relaţională, act în care se pariază chiar sensul pacienţei sensibilului, proximitatea *„mai preţioasă"*[410] decât o eventuală ieşire din ascundere a adevărului celuilalt. Lipsită complet de utilitarism imediat, aspiraţia insaţiabilă apare drept relaţie naivă şi prin asta, demnă de abandonat, dacă n-ar fi vorba de ceva care scapă atât puterii de asumare, cât şi refuzului. Amintindu-ne de aspiraţia infinită, atât de magistral analizată în *Totalitate şi Infinit,* reamintim că aceasta e cadrul în care se consacră experienţa, neteoretică, a Infinitului. Astfel, ca experienţă, aspiraţia insaţiabilă este, conform teleologiei, una non-finalistă, act ce-şi depăşeşte conjuncturalul prezenţei calificându-se ca fiinţă a infinităţii aspiraţiei, pe care o putem

numi împreună cu Levinas responsabilitate[428] infinită.

în chip natural, aspirantul este orientat temporal către ceva, către evenimentul care-i încununează *en-ergia* proiectivă. Actualizarea evenimentului ar aduce aspirantului doar satisfacţia corespondenţei între en-ergia interiorităţii şi exterioritatea actului, lăsându-se configurată schema unei orizontalităţi a timpului în raport cu logica proiectelor personale, o anume gestiune intenţională a futurităţiei. Incontestabil, apar evenimente scontate în viaţa individuală ca şi în cea socială, corelarea efortului de a fi cu contextul posibilităţilor evenimenţiale ţine de logica vieţii cotidiene. Nu despre această dimensiune a gestiunii timpului este vorba aici. Levinas este interesat să pună în evidenţă acea coordonată a temporalităţii în care relaţia etică se manifestă ca necondiţionată - *an-arhia* responsabilităţii -, căreia atât aşteptarea cât şi aspiraţia îi devin specii, definite în coalescenţa modurilor experienţei. Manipulabilitatea evenimentelor previzibile lasă relaţia intersubiectivă viciată de arbitrariul voinţei, al interesului, al capriciului, chiar al pulsiunilor plăcerii sau violenţei. Dacă responsabilitatea s-ar decide în mod liber, relaţia etică şi-ar pierde temeiul transcendent, ar deveni eventual normă, dar în nici un caz n-ar fi însuşi sensul signifianţei subiectului justificată de binele transcendent fiinţei. Astfel că temporalitatea aspiraţiei nu devine ocazia abandonului relaţiei etice şi nici alibilul tentaţiilor evazioniste; neputând fi aleasă ori abandonată, responsabilitatea transcende principialitatea timpului ca şi finalitatea unei eventuale dispense. Aspiraţia nu încremeneşte în logica evenimentului - ceea ce poate fi atât viciu al continuităţii conversive, cât şi emfază a donaţiei intersubiective preintenţionale.

Deformalizarea timpului; salut şi Â-Dieu; timpul profetic

An-arhia în care subiectul se vede fiinţând fără încă iniţiativa unui început şi, la celălalt pol, viitorul irealizabil al morţii, constituie tipuri ale determinaţiei temporale ce eliberează filosofia de rigoarea falsă a izomorfismului fiinţare-temporalitate. Subiectul levinasian se vede angajat într-un timp care nu a fost niciodată prezentul *„aici”* al coincidenţei cu sine a conştiinţei temporale, trecutul preoriginar al pasivităţii vulnerabile, exclus memoriei amintirii, rctenţiei, dar şi, iarăşi oarecum simetric, antrenat în relaţie cu chipul celuilalt - chiar cu corpul

viu *(la chair[429])* al lui - ce livrează perspectiva inactualizabilă a unei morţi ce nu este moartea mea, dar care mă priveşte din solidaritatea în care m-am trezit atunci când celălalt m-a privit, m-a ţintit cu privirea transcendenţei lui. De-formalizarea timpului înseamnă eliberarea subiectivităţii de coincidenţa cu sine intenţională, care face ca trecutul să devină prezenţă a retenţiei, iar viitorul, prezenţă a protenţiei şi astfel ţine eul captiv propriului orizont de reprezentare, de coincidenţa cu sine în solitudinea apercepţiei transcendentale, *„cea mai formală dintre forme."*[4] ™ Metamorfozele corpului sunt, în afara oricărui orizont de intenţionalitate, epifanii ale temporalităţii în care advine viitorul bătrâneţii şi acel „încă nu" al morţii. Omul dat morţii este încă, în oricare moment al fiinţării, acea sensibilitate pacientă care amână *(ajourne)* evenimentul.

Timpul generaţiei *an-arhice* a responsabilităţii în relaţia interpersonală are dubla califlcaţie, de mişcare *către* şi mişcare *dinspre,* către irealizabilul transcendenţei viitorului din care se iveşte chipul celuilalt, epifanie a *Înaltului,* dinspre trecutul pre-originar al psihismului vulnerabil relaţional în care s-au colectat urmele *llleităţii.* Transcendenţa viitorului devine chip al celuilalt indicând direcţia subiectului relaţional către Dumnezeu, *Ă-Dieu,* direcţia profetică a unei deveniri prin care subiectul se vede transportat dincolo de puterea lui de a fi, dincolo de prospectul propriilor posibilităţii, între care cea dintâi evidentă dar ultima realizabilă ar fi moartea. *A-Dieu* este perspectivă mai îndepărtată decât garanţia morţii ce suspendă, în filosofia lui Heidegger, temeiul însuşi ai posibilităţii de fiinţare revelând neantul, profeţie ce semnifică subiectivitatea dincolo, puterea acesteia de a se proiecta, exces al temporalităţii profeţiei asupra celei a protenţiei, ireductibilitatea dimensiunii viitorului la faptul de-a fi păstrat în perspectiva privirii ce-şi ţese fiinţarea prin de-limitarea ultimităţii, în moarte, a evenimentului de a fi. Expresia teologică a temporalităţii ca *A-Dieu* produce o modalitate de semnificare mai largă decât legitimitatea capacităţii de fiinţare subiectivă, sparge izomorfismul fiinţă-timp, deschide futurităţiei o limită mai largă decât ultimul act posibil - fiinţare dincolo de posibil sau dincolo de lumina fiinţei, fiinţare la Dumnezeu - transcendenţa lui absolut altul dezvăluită ca lumina de dincolo de ceea ce poate să se arate, vizibilă nu atât în strălucirea ei, cât mai curând în chemarea izvorâtă din misterul ce se insinuează că ar fi ascuns, lumină ce-şi oferă găzduirea tocmai celui ce n-o poate urma până la capăt. în acest a-nu-putea-ajunge până la sursă se produce dis-continuitatea curbei temporale şi, cu asta, descentrarea subiectului/deformalizarea subiectivităţii ca unul ce nu mai locuieşte în sine, ci-şi parvine tocmai prin signifianţa căpătată de transcendentul ce i-a indicat direcţia.

Unitatea lui *eu gândesc* se vede compromisă de caracterul profetic al futurităţiei ca una ce nu poate gândi dincolo de aceea că poate fi - circularitate a fiinţării-timp -, dar care se vede invitată totuşi la excedentul de perspectivă - *a fi către Dumnezeu ca un mai mult decât a putea fi* fiinţând efectiv în orizontul de posibilitate izomorf temporalităţii.

Bergson cu durata pură, Rosenzweig cu valorificarea conjuncturii biblice în care se manifestă Creaţia, Revelaţia şi Mântuirea ca evenimente hipersubiective, chiar Heidegger cu ideea aruncării în lume, *Geworfenheit.* şi cea a ec-stazului către moarte, *Sein-zum-Tode,* au întreţinut fiecare o anume viziune a sensului profetic al temporalităţii. Accentul levinasian al profeţiei readuce în analiză caracterul moral al temporalităţii ca iubire a aproapelui. Relaţia intersubiectivă, întâmpinare a celuilalt în proximitate şi salut adresat preoriginarei lui solidarităţi, la care e mereu prea târziu să-i fie indiferent, se descrie în sensul temporalităţii ca mergere împreună dincolo de posibil, *către sau'la* transcendenţă, *A-Dieu.* Salutul se înţelege astfel ca un fapt de a-ţi da întâlnire cu celălalt în Dumnezeu. Nu trebuie să considerăm aici divinitatea decât ca alt nume al transcendenţei chipului, manifest ca suveranitate şi înălţime, iar nu în mod obligatoriu ca acea fiinţă a fiinţelor de care ne vorbeşte atât de categoric, ostentativ, teologia, prea puţin rafinată pentru a-şi şti masca voinţa de conversiune prin agresarea cu imperativul unui Bine transcendent. Celălalt parvine în toate epifaniile lui tocmai ca urmă a transcendenţei, în chemarea lui, în caracterul interogativ al alterităţii, în proximitatea căreia i se adresează cuvântul ca salut anterior oricărui alt mesaj. Advenienţa lui este dintotdeauna deja ca un *de la* Dumnezeu şi relaţia se vede determinată ca un *către, la* Dumnezeu. Nuditatea, mai goală decât slăbiciunea neapărată de nimic a feţei dinspre care îmi parvine celălalt, este acel infinit ce nu se poate ascunde, pe care, întâmpinându-1, îl convertesc din idee în afecţiune, aspiraţie metafizică, dar şi responsabilitate. Infinita distanţă a lui Dumnezeu solicită înţelegerea ne-mai-putinţei de a fi în orizontul fiinţării ca tocmai putinţa de *a fi dincolo* sau *altfel decât* fiinţa, pe care subiectul o cunoaşte situat în *timpul profetic.*

îmbătrânirea, emfaza pacientei temporale; dez-intenţionarea temporalităţii; prezentul maxim al morţii

Amfibologia relaţiei temporale se lasă cunoscută în calificarea drumului către... al futurităţiei şi, deopotrivă, drept cădere în bătrâneţe - pasivitate a mâinilor legate care nu mai pot face nimic, emfază a pasivităţii încât nici măcar orizontala ne-facere a prezenţei neutre,

simplul *a fi,* nu poate să nu fie îmbătrânire. Temporiţia nu este atât venirea la sine ca la unica prezenţă, în ciuda unei tradiţii riguros convinse că a fi înseamnă a fi aici, *das Da,* la prezent, ci mai curând lunecare către viitor din insuficienţa saturaţiei clipei ncum-ului. Trăirea, şi asta înseamnă temporiţie, e mai degrabă posibilitatea exodului, a ieşirii din prezenţă, a pierderii către... încă nevenitul viitorului. Astfel, moartea nu este o pierdere a prezentului, ci apoteoza coincidenţei sinelui cu propria prezenţă, un prezent absolut din care nu se mai poate evada, din care nu se mai poate face pasul ec-static către... Moartea, victorie a prezenţei devenite absolut, închide segmentele extreme ale viitorului şi trecutului într-un cerc unde se descalifică însăşi relaţia de succesiune.

Lungul drum al îmbătrânirii, pe care subiectul se crede proiectat către împlinirea propriilor posibilităţi, e în acelaşi timp actul silit de „măsurare cu piciorul" a distanţei faţă de iniţialitatea naşterii, preocupare a venirii la şinele posibilităţii prezentului afectat de futuriţie, ca exod din prezenţă. Dacă a fi în lume înseamnă a avea încă un pas de făcut, a avea cel puţin încă o clipă de dobândit, îmbătrânirea e reculul din ce în ce mai amplu al ieşirii din lume, neputinţa de-a nu mai fi prizonierul întregului trecut, victima pacienţei sintetice - opusul experienţelor concordante ale lui Husserl - a unei temporiţii care nu părea să fie mereu, la vremea ei, decât simplă prezenţă. îmbătrânirea, emfază a pasivităţii, nu e mersul către... viitorul eventual al morţii, ci căderea inescamotabilă către întregul trecut. Bătrâneţea nu se citeşte doar pe semnele feţei, nu se descrie numai ca putere slăbită şi retracţie' a vitalităţii; ea se citeşte'în siguranţa dogmatică a trecutului, în paseitatea devenită soclul picioarelor amintirii. Oricare fiind, de vreme ce încă este, nu poate garanta mai vehement un alt adevăr decât că are un trecut şi că acum, oricare ar fi acel moment, nu poate să nu mai fie arestat între pereţii propriului trecut. Formula vagă a fiinţării ca proiect către viitor nu atinge nici măcar în treacăt sensul profundei pasivităţi a temporalizării, nu tratează subiectul decât ca pe un lucru geometric mişcându-se pe o traiectorie liniar vectorizată. A trece către viitor, energia temporiţiei este, în egală măsură revenirea, căderea sau reculul către întregul trecut - nu în amintire, nu în posibilitatea memoriei de-a reprezenta trecutul (fals trecut, de vreme ce este acum în amintire), ci în imposibilitatea de-a nu fi la capătul întregului trecut. A proiecta, a asuma, a dori, a voi, a face, a intenţiona, toate trimit la sensul activ al futuriţiei; însă îmbătrânirea ca *de-neocolitid* trecutului e pasivitatea cea mai pasivă a temporizării. Cutele feţei probabil că nu vorbesc despre altceva, în discreta lor solemnitate, decât despre toate acele prezenturi consumate, care s-au aşezat unul peste altul pliind pânza timpului. A avea bătrâneţe înseamnă, pentru orice clipă, nu posibilitatea de-a nu mai deveni, nu imposibilitatea de-a înceta să fii, ci imposibilitatea de-a

nu fi fost. Această imposibilitate de-a nu fi fost întoarce faţa subiectului către garanţia propriului trecut, în chip mai fertil decât menţinerea privirii în orizontul vag al ameninţării din viitor a accidentului morţii.

îmbătrânirea este dez-intenţionare a sensului temporalităţii, întoarcerea pe dos a mersului către... specific futuriţiei. Nu înţelegem îmbătrânirea ca termen al procesului prin care s-a ajuns până aici al unei persoane bătrâne, cât refluxul dez-intenţional al prezenţei către întreaga desfăşurare a trecutului, care nu e amintit doar - amintirea nu ar garanta prin sine îmbătrânirea -, ci efectiv pliat în toate mădularele persoanei; îmbătrânirea este memorie a oaselor şi cărnii, a sângelui şi sevelor prin care timpul trecutului curge din ce în ce mai lent. Nu a face, nu a fi, cît a nu mai putea ocoli, a nu mai putea evita e sensul pasivităţii îmbătrânirii, căderea în bătrâneţe ca retragere din orizontul posibilităţii utopice, ca posibilitate de a nu fi fost. îmbătrânirea ca emfază a pacienţei nu e doar *dez-intenţionarea dimensiunii trecutului* - unul care la vremea lui a fost cu siguranţă intenţie de prezenţă dar şi *de-viitorizare,* descalificaţie a modului prezenţei în bătrâneţe ca drum către viitor prin povara prea mare deja a moştenirii trecutului. Bătrâneţea bătrânului nu trăieşte ca vizare a viitorului; ea trăieşte ca expresivitate a neputinţei ocolirii trecutului, vorbind despre *arestarea* şi *mâinile legate* specifice faptului de *a fi fost.* A îmbătrâni nu revine astfel la vreuna din formele lui a putea fi, nu e una dintre multiplele posibilităţi pe care viitorul le promite; pacienţa îmbătrânirii se înţelege ca *drumul în răspăr* al propriilor posibilităţi, cădere, lunecare în trecutul propriu ca a nu mai putea fi decât ceea ce a fost, *a nu fi posibil să nu fie* ceea ce a fost deja. Ca temporal, bătrânul merge evident către *viitorul cel mai îndepărtat* al posibilităţii celei mai sigure a propriei morţi, dar ca îmbătrânire, procesia lui refluează către *trecutul cel mai îndepărtat* al naşterii, moment până la care toate punctele şi intervalele de temporiţie au fost meticulos cumulate - sinteză pasivă - în absenţa oricărei strategii ori intenţii. Nu se poate aspira la îmbătrânire, căci oricare act vizează un posibil al viitorului, nu se poate edifica ori constitui îmbătrânirea, pentru că ea nu derivă din suma posibilităţilor cumulative, căci e vorba aici de emfaza pasivităţii trecutului ca trecut - opus re-prezentării<şi re-amintirii.

Nu paseitatea ca atare a temporalităţii determină îmbătrânirea, nu trecutul care a trecut cât *retenfa în prezenţă a întregului trecut* şi pacienţa faţă de acesta, căreia persoana „saturată” nu i se poate sustrage. Folosim termenul „saturat” pentru a indica faptul că bătrânul nu e doar cineva care are prezenţă, care este acum, că el este cineva care a fost, saturat de toată temporiţia lăsată trecutului - saturaţie a pacienţei în faţa temporalităţii -, afectat de ea. Bătrâneţea este fenomenul saturat al afectării trecutului, explozia cu efect întârziat a paseităţii, dezamorsată în lenta evoluţie către *prezentul maxim* al morţii.

Spunem prezent maxim pentru a-l deosebi de prezentul vieţuirii care e timp deschis futurităţiei, prezent de trecere către negaţia lui viitoare; momentul morţii ca unul care nu duce la un posibil viitor e în acest înţeles o apoteoză a prezenţei, un punct de maximitate, coincidenţă a fiindului cu exclusivitatea prezentului; moartea ca închidere în prezent şi prin asta, ca imposibilitate a îmbătrânirii, a refluenţei către propriul trecut, moartea ca apoteoză a aspiraţiei de coincidenţă absolută cu sine a ipseităţii.

Dacă *relaţia* cu celălalt revelă *dimensiunea profetică a futurităţiei,* relaţia cu sine în pasivitatea îmbătrânirii revelă *dimensiunea exegetică a timpului bătrâneţii.* Impasul timpului *acum* al bătrânului ameninţă să lase exegeza neîncheiată, ameninţă să nu apuce să spună totul şi să cadă prea devreme - mereu prea devreme - victimă uitării, un rest de adevăr pe care nu-l va mai rosti nimeni. Exegeza bătrâneţii mărturiseşte adevărul întregului trecut care a fost, şi mărturia nu poate fi falsă; adevărului de a fi fost nu i se poate sustrage. Acuni-ul fiecărui moment al bătrâneţii e mărturie întru totul adevărată, adică despre întregul trecut - uitat, amintit, semnificat ori nu, mistificat ori poetizat - ca *întreg adevărat.* Exegeza e continuă - interpretare infinită căci se îmbătrâneşte fără întrerupere, fără interludii, fără pauze, fără concedii, în pofida semnelor care până la o vreme nu exprimă decât tinereţe, perspectivă, prospeţime a en-ergiei temporizante. îmbătrânirea rosteşte prin semnele vizibile un cuvânt ce nu poate fi decât sincer, sinceritate a timpului trecut, mărturie ce nu poate fi escamotată oricât s-ar cosmetiza aparenţele. Nu trebuie să fie adevărat ceea ce se spune despre trecut, el poate fi convertit literar, adevărul nu se produce în intenţia retroiectivă, adevărul este pasivitatea - neputinţă a deţinutului - din care nu se poate smulge cel ce îmbătrâneşte pentru a nu mai îmbătrâni sau pentu a nu fi îmbătrânit deja. Exegeză a unui adevăr originar, revelat în timpuri aurorale asemeni unui mesaj divin, îmbătrânirea duce cu ea până la ultimele consecinţe fatalitatea elecţiunii ca figura anume a acelui adevăr - *a fi* legitimat ca retroversiunea lui *a fi fost.* Orice exegeză are un text originar din trecutul căruia îşi extrage fundamentarea, acel *a fost* al pacienţei bătrâneţii dinspre care vin toate argumentele în sprijinul semnelor ce-o indică.

Politeţea ca de salut a bătrâneţii e anume expresivitatea în care se face vizibil tot trecutul ca mod de a spune *„Adio!”* vieţii - în acel fel tineresc înţeleasă, de viaţă aspirând către viitor. Pacienţa însăşi a îmbătrânirii este prin sine formula salutului, deja adresat oricui altul, un salut la care răspunzi prin chiar firescul de-a fi întâlnit chipul bătrâneţii trecând pe lângă tine. A fi îmbătrânit şi a mai îmbătrâni e plecăciunea până la pământ (deferenţă şi *cavalerism al desuetudinii)* - până la pământul morţii, tăcerea mormântului - a bătrâneţii ce trece pe lângă tine, imposibilitatea de a ţine spinarea dreaptă a temporalităţii

curbate/pliate a bătrâhului. Politeţea bătrâneţii se vede în acest gest anume de a ţine fruntea plecată către propriul trecut, deferenţă faţă de timpul ce vine în întâmpinare din amintiri; trecutul ca tăcere de mormânt, ca tăcere reculeasă ce-şi manifestă expresivitatea prin faţa brăzdată - devenită palimpsest - şi spinarea abătută, lasă să mai fie încă, în chip de epilog, actul fiinţării lui a fi fost, ireversibil şi irepetabil. Salutul bătrâneţii e anume acel cuvânt pe care-1 rosteşte, prin expresivitatea feţei, întregul trecut, salutul paseităţii ca politeţe faţă de prezent. Acel *„Adio!"* al bătrâneţii spune vieţii „eu am fost", deci „eu nu voi mai fi", de aceea formula salutului se cade să fie un *„Bun rămas!"* tuturor, tuturor clipelor care mai urmează, politeţe parentală ce-şi salută în odrasle alteritatea viitorului de la care se ştie exclus, deferenţă a întregului trecut faţă de apoteoza regală a eului în prezentul morţii. Bătrânul intră salutând în moarte, căci semnele bătrâneţii sunt prin ele însele formula de adresare politicoasă şi capul înclinat al paseităţii. întregul limbaj al bătrâneţii s-a calificat a fi drept retorică a salutului şi politicoase formule de adresare morţii - bătrâneţea ca rostire adresată morţii şi deferenţă a întregului trecut. De aceea tânărul şi copilul când mor sunt stângaci, nu ştiu ce să spună, nu ştiu să salute, lasă impresia că le lipseşte educaţia - îmbătrânirea ca educaţie în vederea ştiinţei de a saluta moartea, bătrâneţea ca un mod de-a fi cavaler în relaţie cu exclusivitatea viitorului.

Apofazele chipului şi survenţia lor an-arhică; emfază şi apofază

în emfazele aşteptării şi aspiraţiei se produce transcendenţa temporalităţii ca anume modul de fi situat în relaţie cu apofazele chipului alterităţii. Vorbim de apofazele chipului ca moduri ale afecţiunii produse în sensibilitatea eului de către prezenţa încă indeterminată a celuilalt. Modurile apofazei nu se confundă cu modurile reprezentării, ci sunt chiar opusul acelora. Fără îndoială, chipul celuilalt este non-reprezentabil, ceea ce obligă relaţia cu el la a se fundamenta pe sensibilitate, unde se înregistrează urmele *(trace),* pe pasivitatea non-indiferenţei unde se pot găsi afectările pre-originare. Mozaicul, dacă nu vrem să-i zicem totuşi tablou, acestor urme devine proto-semiologia experienţei relaţionale. Din acele urme ca din nişte litere ale unui alfabet încă obscur se compun, în absenţa unei gramatici referenţiale, apofazele chipului - ascuns, transcendent, infinit depărtat, dar încă aici în urmele sale. Apofaza chipului este portretul, indefinit metamorfozabil, plăsmuit în sensibilitate prin temporalitatea intersubiectivă în care se desfăşoară ciclurile afecţiunii. în vreme ce reprezentarea îl produce pe

celălalt conform cu apriorismele imaginaţiei, comprehensiunii, sensificării, apofaza îl deţine pe celălalt ca urmă a transcendenţei lui non-prezente în sensibilitate, ca traseu înscris în acuitatea non-indiferenţei. Timpul apofazelor nu se poate măsura prin raport cu reperul prezenţei, punct zero, întrucât afectarea celuilalt este pre-originară, relaţia cu chipul lui se derulează în *art-arhia* sensibilităţii afectate. Timpul sensibilităţii nu mai este în acest caz cronologie, ceea ce îngăduie relaţiei etice avantajul de-a se numi trans-istorialitate. Urmele apofazei nu se pot înseria după o traiectorie a succesiunilor afectării şi relaţiei cu constituirea. Nu se poate indica seria şi nici logica momentelor când subiectul a fost impregnat cu amprentele afecţiunii, deci nu se poate descrie intenţia proximităţii chipului străin. Calificarea timpului relaţional ar trebui considerată proximitate pneumatică a sensibilităţii non-intenţionale. Concret, apofazele se constituie în preistoria unei voci care cheamă fără a şti de unde şi de ce, a unei feţe ce se arată fără a şti cui aparţine şi ce ascunde, a unei călduroase atingeri de mână, a unui miros ce răzbate din părul necunoscutei fără a-şi manifesta intenţia provocării. Se poate construi o epopee întreagă a urmelor neintenţionale colectate de un subiect sensibil în experienţa cotidiană. Dacă n-am apela la această tratare, în schema apofazei, toate acele infinit variate şi signifiante afecţiuni ar reveni accidentalului, scăpând astfel oricărui interes teoretic. Timpul acestor afecţiuni este *anarhic,* dar nu lipsit de consistenţă relaţională. Mai mult, se poate afirma că este cu atât mai originar intersubiectiv, cu cât nu aşteaptă să fie programat de cronologia efectelor previzibile, fatalmente restrictive.

Aducem încă o dată în discuţie necesitatea renunţării la reprezentarea temporalităţii ca liniaritate a succesiunilor sau punct de convergenţă a evenimentelor într-un tablou constitutiv, care şi-ar aroga exhaustivitate sau, în orice caz, ar numi totalitate acest lanţ al corelaţiilor memorabile. Afecţiunile intersubiective pe care tocmai le semnalăm se petrec în afara acelui cadru temporal, devenit în chip convenţional istorie, se produc în timp, dar nu conform aceleiaşi scheme, în frânturile de neatenţie, în schijele explodate pe lângă interesul empiric, în intervalele goale, în lapsul dis-continuităţilor. Chipul celuilalt nu pozează, nu se oferă vederii, nu vegetează în tihna absenţei unde i-ar putea fi furate cadrele apariţiei. Acesta izbeşte infinitezimal din interstiţii. Nu devine legendă, nici povestire, lumea lui nu este cea a fenomenului. De aceea, timpul lui nu devine timp povestit. Nu se poate ajunge la el decât dacă el vine către sensibilitate. Mai clar, nu se poate ajunge pentru că el deja a venit în afecţiune mai înainte să se poată intenţiona întâlnirea lui, a venit prin apofazele care-i scuză diacronia.

Timpul manifestării apofazei nu devine istoricitate, ceea ce ar explica lipsa aproape totală de interes pentru el de-a lungul proceselor

gândirii. Nu există istorie a zbuciumelor, a neliniştii, a neodihnei, a atenţiei, a bucuriei, a sentimentului solidarităţii, a plăcerii mirosului, a salutului sau îmbrăţişării. Acestea şi încă multe altele sunt categorii ale relaţiei interpersonale fără de care timpul trăirii *pentru* celălalt şi-ar pierde signifianţa. Urmele nu sunt evenimente, dar pot fi relatate doar corelativ evenimentelor în care s-au ivit. în bună măsură, literatura creează scenarii ale contextelor în care urmele sensibilităţii interpersonale s-au făcut vizibile, mai corect spus, sensibile.

Arcul relaţiei cu transcendenţa chipului este chiar acea curbură a spaţiului etic devenită inteligibilă în dia-cronie. Orizontul deschis de arcul relaţiei este cel care permite apariţia apofazelor chipului în registrele sensibilităţii - vedere, auz, tactilitate, miros -, dar şi ale reprezentării - intuiţie, imaginaţie, memorie. Imaginile, impresiile senzoriale în genere, empatiile şi toată gama proceselor afective livrează cadre apofatice care descriu o anume pozitivitate a experienţei celuilalt, însă chipul lui nu revine acelor cadre. Din ele este inutil să se confecţioneze un film sau să se scrie o poveste riscându-se conversia la descripţie, intrarea în istorie. Afecţiunea lor însă dovedeşte emergenţa unei instaurări relaţionale pre-originare. Două sunt prejudecăţile de care se poate elibera conştiinţa teoretică o dată cu ideea apofazei: este vorba întâi de smulgerea celuilalt, aşa cum aproape cu disperare o doreşte Levinas, din ipostaza de obiect al reprezentării, de alter-ego şi, în al doilea rând, de înlăturarea naivităţii că el ar putea fi obiect natural nealterat de structurile *a priori* ale subiectului referenţial. Celălalt nu mai este nici natură în sine, dar nici produsul formal al purei reprezentări. Obiectivitatea lui este chiar necondiţionarea chipului - transcendent, infinit -, iar ipostazele lui ţin, evident, de mecanismele de reglare ale proximităţii - unele ce-1 prezintă sau îl lasă să se autoprezinte, îi facilitează etalarea, îi transmit expresiile. Figura apofatică anunţă transcendenţa chipului, dar afişează garanţia proximităţii unei feţe vizibile legitimând astfel în dublu registiu, metafizic şi etic, relaţia intersubiectivă. Pentru a caracteriza venirea în proximitate, nicidecum venirea la experienţă sau intrarea în orizontul de reprezentare, a alterităţii, ne vom folosi de o imagine sugestivă care sperăm să poată comunica atât necondiţionarea chipului, cât şi fraparea anamorfozei feţei, din care vom deriva anume rezerve în stricteţea corespondenţei dorite de Levinas. Neutralitatea acelui *II* y *a* pândeşte încă mai de aproape decât de la acea distanţă metafizică pe care i-o conferă relaţia cu modul personal din care epatează un subiect; pândeşte chiar din imediatul subiectivităţii, din relaţia cu mulţimea, pe seama căreia va putea fi analizată figuraţia ca mod ai temporalităţii în fiinţare ce nu asumă radicalul etic al relaţiei şi în care se specifică tipul *transcendenţei anonimului.*

Figurantul

Ce-ar fi mai în măsură să reveleze sensul apofazei unui chip transcendent decât personajul care intră în scenariu, fără a fi aşteptat în mod special pentru că e anonim, dar, o dată intrat, nu se mai poate face abstracţie de ireductibilul stranietăţii lui? Nimeni altul decât tocmai acest personaj care e *figurantul.* Nu are un rol special, nu poartă un nume, nu decide mersul scenetei, nu are iniţiative proprii, se pierde în aparenţa maselor - cifră, număr, statistică, rol. La prima vedere este persoană neutră, subiect formal lipsit de individualitate şi determinaţii, asimilabil rolului marginal, decor manipuiabil sau umplutură. Figurantul nu poate fi indicat ca un tu, nici ca un el, pentru că nu are singularitate. El este masă, *ei,* ceea ce aproape că l-ar dizolva în neutralitate. Aparţine stratului cel mai neînsemnat al scenetei; nu contează, nu decide, nu schimbă soarta nimănui, nici nu poate fi rebel faţă de gloata căreia-i aparţine întrucât atunci s-ar individualiza, ar căpăta personalitate devenind un *el* sau chiar un *tu.*

Figurantul nu apare în nume personal, căci de fapt el nici nu are nume; numele lui este grup, gloată, mulţime. Transcendenţa lui este *anonimitatea grupului.* Faţa lui este acoperită de masca amorfă a grupului; vocea, privirea lui, gestul lui nu trădează unicitatea persoanei singulare. Nu se pretează idolatriei, dar nici nu poate fi şters printr-o brutală trăsătură de penel. Fără individualitate, el totuşi se manifestă într-un gen personal. Urmele lui nu trimit la cineva anume, însă devin totuşi vizibile ca cele ale soldaţilor în colbul drumului - urme fără referent identificabil, dar totuşi real. Lipsa de persoană a urmei indică o transcendenţă, cea a chipului. Nedeterminarea chipului, infinitul transcendent nu poate fi afectat de proximitatea individuală a feţei. Individualitatea riscă să cadă în reprezentare, să se lase constituită de un subiect intenţional, să fie rezumată la apariţie, rol, manifestare. Tocmai pentru că îi lipseşte individualitatea, figurantul eliberează deja de pericolul reducţiei la manifestare, de idolatrie. Anonimitatea grupului este epifania cea mai relevantă a transcendenţei chipului. Mult mai greu se desface legătura unui chip cu singularitatea feţei decât aceea cu masca amorfă a gloatei. Integrarea în mulţime este pentru figurant o fază naturală a retracţiei apofatice, dincolo de care nu mai rămâne decât translaţia în necondiţionarea transcendenţei chipului, dincolo de ipostază şi urme.

Scena pe care se etalează figurantul este desigur temporalitatea, însă în înţelesul dia-croniei radicale. Levinas semnalează prin sensul dia-croniei ireductibilitatea reciprocă şi transcendenţa subiecţior, dia-cronie - să-i zicem - principială. însă relaţia dinte subiect şi figurant, masa anamorfotică transindividuală trebuie că trimite la o radicalizare a raportului de dia-cronie. Noncontemporaneitatea figurantului este una

amintind de erele geologice; el este atât de îndepărtat în trecutul preindividualităţii, încât chipul lui înspăimântă în felul polimorfismului fantastic al stihiilor demiurgice. în intervalele dintre scenetele sau actele decisive pentru sensul piesei ce se joacă, figurantul protejează, printr-o perdea de temporalitate neutră, timpul vieţii acelor personaje în care se exaltă drama. Sub aparenţa că nu are nimic de îndeplinit ori de transmis, figurantul poate rămâne în apofatismul obscurităţii anonime, de unde însă contribuie la configurarea contrastelor ce fac să frapeze vieţile personajelor alese. Figuranţii au rolul de-a nu se individualiza, de-a etala anamorfoticul grupului, semnificând că timpul fiinţării la acest nivel este anacronismul chipului neindividualizat, preistorie a magmei personale în care numărul (multiplul) şi unitatea coincid. Figurantul nu este contemporan, în sens formal, cu actorul în preajma căruia figurează; dacă timpul este ieşire în scenă a unei individualităţi care devine cu atât mai vizibilă, cu cât mai tragică - emfază a individuaţiei -, este vizibil că figurantul a rămas încă, şi rămâne de-a lungul întregii scenete, un nenăscut, pură substanţă geometrică mişcându-se în tumultul pulsiunilor obscure ale zeilor ce-l comandă. în sens levinasian, figurantul este *an-arhic.* fiinţare fără început, figură stihială a preistoriei, ameninţare a chipului fără faţă - iresponsabilitate a anonimităţii. Figurantul fiinţează fără timp, într-o dia-cronie gratuită, parazitează temporalitatea prezenţei dramatice a personajelor principale. Chipul figurantului este transcendenţă în înţelesul energiei/substanţei personale transindividuale. Dacă am vrea să cădem de acord cu o sugestie simetrică, am vedea în *apofaza* figurantului opusul expresivităţii ca *emfază* a persoanei individuale.

Pe seama intrării în scenă a figurantului suntem nevoiţi să angajăm o modalitate de semnificare a temporalităţii, alta decât istoricitatea subiectului, alta decât cadrul manifestării vocaţiei personale sau interpersonale. Figurantul nu este subiect în sensul propriu-zis al autocentrării conştienţei şi al teleologiei personale. Este cu totul impropriu să rezumăm temporalitatea la cadrul etalării subiecţilor monadici ori al structurilor sociale închegate conform criteriilor socio-politice. în societate diferenţele de rol, clasă, statut fac posibilă armonia eterogenului. Figuranţii nu sunt societate, întrucât fiinţarea lor se resoarbe în platitudinea anamorfotică a omogenului, cum este clar că nu sunt nici indivizi. Figuranţii migrează aleatoriu între intenţionalităţile tensiunii sociale şi cele ale subiecţilor. Timpul lor nu este nici asumare a propriului destin în vederea vreunor împliniri la capătul cărora e oricum moartea, dar nici timp al trăirii împreună-cu-altul. Figuranţii nu sunt împreună unii cu alţii tocmai pentru că le lipseşte individualitatea, însă ei nu sunt nici intenţionalitate prin raport cu subiecţii definiţi, din pricină că le> lipseşte libertatea iniţiativei, jocul mişcării libere. Pentru figurant este mai potrivit pluralul - masă, număr, ’loată -, singularul

aproape pierzându-şi sensul. Nu vorbim de figurant decât pentru a Face accesibilă în contururile singularităţii descripţia unei clase, a unui ordin caracterizat nainte de toate prin pluralitate. Stihia figuraţiei este ameninţătoare prin anamorfoticul ei :e derogă individuaţia, prin anonimitatea ei în care se resoarbe singularitatea. Pentru că-i ipseşte faţa, nu este responsabilă şi nici culpabilă, asta făcând ca marile orori ale istoriei ;ă presupună dezlănţuirea maselor de figuranţi - revoluţionari, soldaţi, grevişti, nanifestanţi. Este pusă în joc aici ameninţarea transcendenţei chipului, privat de ixpresivitatea feţei, ameninţare metafizică a apofazei în raport cu emfaza, ameninţare a ranscendenţei substanţei plurale în raport cu subiectivitatea insubstituibilă. Regula iguraţiei este chiar substituibilitatea, oricare poate fi altul fără a pierde sau câştiga în alitate. Figurantul este personaj orizontal, fără destin, fără tragedie, fără vector, mişcarea ui se desfăşoară de-a lungul şi de-a latul istoricităţii, la pragul de jos al deciziei unde se simte încă brutalitatea instinctelor geologice, mişcare asemeni revărsărilor de lavă sau invaziei apelor dezlănţuite, mişcarea orizontală a tăvălugului.

Trebuie văzut, dincolo de anamorfismul figurantului, jocul metafizic al transcendentului - infinitate, *an-arhie,* necondiţionare - lupta indeciziei între radicalul nonmanifestării şi excesul expresiv al feţei, între întunericul de nicăieri şi pretutindeni al chipului, şi lumina frapantă a ochilor în jurul căreia gravitează ţesătura unei feţe. Temporalitatea amfibologică a figuraţiei marchează freamătul acestei indecizii, revelă însăşi sfâşierea lumii între preistoria chipului - transcendenţă radicală - şi istoricitatea feţei - căderea în imanenţa subiectivităţii monadice care se desăvârşeşte în sentimentul solitudinii. Figurantul poate deveni rege sau poate luneca în bestialitate; nu e vorba aici de jocul rolurilor sociale, cât de mişcarea relaţiei între chip şi subiectivitate, între temporalitatea dia-croniei radicale şi a celei principiale. Regele se încoronează în corespondenţa totală dintre transcendenţa chipului şi emfaza unei feţe, tensiune maximă a legăturii vizibilului cu invizibilul. Bestialitatea anunţă regresia feţei anamorfotice în dinamica fără sens a impersonalului *11 y a,* o dată cu care chipul se îndepărtează de lume, exilat de propria transcendenţă. Lipsa de caracter a temporalităţii figuraţiei aduce la sens o dimensiune terţiară - terţ inclus -, dincolo de fiinţă şi nefiinţă, aduce la sens ceea ce Levinas va numi *altfel decât a fi sau a nu fi.* Tipul metafizicii dualiste care-şi face jocurile între fiinţă şi nefiinţă, între radicalul prezenţei şi cel al absenţei, poate fi abandonat. Temporalitatea apofazei trimite mai curând la o metafizică a devenirii, cu remarca unui dublu sens al mişcării de temporiţie, jocul riscurilor şi indeciziei între regalitate şi bestialitate.

Sensul discuţiei despre apofază vizează remarcarea modurilor în care figurantul e cel prin care se manifestă jocul conversiilor şi

reversiilor transcendenţei şi imanenţei, ale chipului şi feţei, modul în care lipsa de intenţionalitate a figurantului îi lasă puterea de a semnifica limita ce separă signifianţa chipului şi emfaza subiectului monadic. Figurantul nu este subiect, astfel că tipul lui obligă filosofia la o lărgire a ideii umanului şi, o dată cu asta, a istoricităţii. Tocmai pentru că nu face istorie, figurantul deschide calea unei fiinţări mai adânci decât istoricul pur, o fiinţare cu picioarele înrădăcinate în transcendenţa chipului şi cu capul în norii unei imanenţe presubiective. Figurantul nu întreţine relaţie etică, marchează excepţia de la orizontala responsabilităţii. în figurant se vădeşte că libertatea, intenţia, constituirea nu sunt modurile ultime ale umanului, poate nici măcar cele mai adânci.

în mod clar analiza figurantului dezarmează orice mândrie legată de sensul subiectului - unul ce preferă să se considere fiinţarea raţională, centrală, liberă, voluntară, autoconstituită, definiţii ţinând de un anume iluminism funciar de care subiectul se simte încântat şi ar prefera să nu trebuiască a se lepăda de ele. Literatura, istoriile religioase dar şi cele profane nu scapă nici o ocazie de a profera idoli ai excelenţei subiectului - hai să zicem, omului -, folosind chiar şi blamul, critica, deprecierea sau antiumanismul pe post de mitologii contraexemplare din care transpare însă un adevăr comun: omul este centrul experienţei istorice în jurul căruia capătă sens transcendenţa, principiul, finalitatea, timpul, istoria, viaţa, moartea etc. Levinas nu scapă de obsesia centralităţii subiectului, chiar dacă, prin heteronomie, centrul este ocupat de alteritate, în contracurent cu o întreagă tradiţie idealistă ce preferă persoana întâi, ego-ul raţional, intenţional (voinţa poate fi subsumată intenţiei), proiectant al lumii şi al sensului. Mişcarea esenţială a levinasianismului poate fi rezumată la un truc banal - transferul datelor centralităţii eului persoanei a doua (alterităţii, femininului), înlocuirea intenţiei prin pasivitate şi a raţiunii prin sensibilitatea an-arhică; schema relaţională a responsabilităţii se edifică pe acest joc. Figurantul pare a compromite universalitatea responsabilităţii ca şi inocenţa credinţei că transcendenţei oricărui chip îi corespunde emfaza unei feţe. Temporalitatea apofazelor nu revine nicidecum la timpul subiectivităţii - indiferent de definiţia acesteia -, dar nici nu se califică prin responsabilitate. Este vorba aici, fără îndoială, de o fisură în sensul eticii dorite de Levinas.

Solitudinea ipostatică; depăşirea eschatologiei negre

Filosofiile existenţialiste au consacrat mai cu seamă acei existenţiali, categorii de sensibilitate, care năzuiesc să surprindă starea de criză a subiectului în lume, crizele solitare în care se consumă reveriile sumbre

ale limitei, neputinţei, mortitudinii, dar şi cele relaţionale, incomunicabilitate, abandon, disoluţia solidarităţii, violenţa. Singurătatea a fost analizată în general printr-o schemă a relaţiei interpersonale. Heidegger o situează în cadrul prealabil al faptului-de-a-fi-împreună cu celălalt *(Miteinandersein),* structură ontologică a *Daseinului.* Analizele din *Sein tind Zeit* preferă fie perspectiva impersonalităţii vieţii cotidiene, fie starea de însingurare a Dnsein-ului; relaţia cu celălalt, după cum îi va reproşa Levinas, nu are pentru Heidegger relevanţă nici în drama fiinţei, nici în analitica existenţială. Faptul-de-a-fi-cu-celălalt nu are caracter etic, nu este frontalitate a privirii directe în deferenţă faţă de inconstituibilul celuilalt, nu defineşte ireductibilul alterităţii şi responsabilitatea pentru ea, cât modul unei sinteze, participarea împreună la idealul adevărului ce dizolvă specificul alterităţii prin promovarea termenului comun - act de violenţă al sintezei vizavi de transcendenţa unicităţii. Orizontala pe care o indică faptul-de-a-fi-cu nu ar reprezenta, conform lui Levinas, relaţia originară Intersubiectivă. Se ştie, am'spus-o în această lucrare de multe ori -, ceea ce poate legitima întrucâtva suspiciunea de bavardaj redundant - că particula preferată în discursul etic este *pentru,* cu atât mai decisivă, cu cât atitudinea pe care o descrie nu derivă dintr-un act liber, nu se supune arbitrariului raţiunii, nu este o valoare, cât o situaţie pre-originară, un dat metafizic.

Rădăcina ontologică a solitudinii semnalează ceva în contra evidenţei imediate că subiectul trăieşte, ca natură şi istorie, anturat de alţi subiecţi, de alte persoane, de alte fiinţe şi lucruri şi, în cele din urmă, scăldat în oceanul elementalului deasupra căruia poate fi bănuită mărinimia tutelară a majestăţii divine. Din punct de vedere strict practic şi ca tip de existenţialitate, subiectul trebuie să suporte aglomeraţia de coalescenţe heterofinaliste ce nu-i tolerează sentimentul abandonului. Dotarea senzorială ca şi întreaga panoplie a deciziilor practice îl deschid, îl întreţin în preajma alterităţii printr-un lanţ de relaţii tranzitive. Importantă observaţia tranzitivităţii, întrucât de alternativa la ea depinde înţelegerea sensului solitudinii: eu pot vedea, îl pot atinge pe celălalt, dar *nu pot fi*[iU] celălalt. Singurătatea ontologică este această intranzitivitate a persoanei, trauma individualităţii - izolarea imanenţei, monadicitatea eului - ce se reconverteşte în infinitatea transcendentă a separaţiei, ostilă atât extazului unitiv al spiritului mistic, cât şi participaţiei în schema platoniană a universalului ideal. înţelegerea solitudinii pretinde invocarea unui nou termen, propriu discursului metafizic dar şi celui teologic, termenul *ipostază.*[*15] Subiectul solitar în chip ipostatic exprimă legătura *„indisolubilă"* între existenţialitatea lui şi

modul de-a exista - particularizat pentru fiecare[430] [431] [432] subiect.

Alături de teza fundamentului ontologic al solitudinii, Levinas susţine, în consecvenţa teleologiei etice, că ea poate fi depăşită nu într-un act teoretic ca formă a eliberării prin înţelegere, dar nici în ec-stazul temporal al posibilităţilor noi, alibi seducător însă derizoriu, pentru că dincolo de oferta etalată se ascunde suferinţa şi moartea. Felul depăşirii solitudinii evită drama resorbţiei fiindului în nefiinţă - *eschatologie neagră* vizibilă uneori la Heidegger, dar şi la alţi existenţialişti atei -, nu printr-un efort de conştiinţă sau de voinţă, ci prin reaşezarea subiectului în pasivitatea sensibilităţii vulnerabile unde timpul scurs aduce o dată cu sensul trăirii pentru celălalt şi salvarea infinitului responsabilităţii, excedent al pacienţei asupra voinţei şi resemnării. Moartea este acum

numai ocazia[433] ca relaţia cu celălalt să capete valoare în temporalitate. Credem că performanţa ultimă a eticii levinasiene nu poate fi rezumată la răsturnarea teoretică a unor momente din filosofia lui Husserl şi Heidegger, nici măcar reevaluarea categoriei totalităţii, a infinitului, a alterităţii, deşi sunt extrem de importante. însă sistemul lui este unul relaţional-practic, iar nu în chip simplu teoretic. De aceea indicăm drept finalitate principială un model *eschatologie,* în temeiul căruia se

consacră chiar sensul cotidianităţii[434] - responsabilitatea ca salvare a

subiectului în temporalitatea trăirii pentru[435] celălalt unde afecţiunea devine privilegiu al ostaticului, iar moartea celuilalt, culpă infinită a mea şi, prin asta, exces emfatic al trăirii responsabile. Credem că în asta s-ar împlini depăşirea *eschatologiilor* pe care le-am numit *negre* ale existenţialismelor ateiste şi, în special, a heideggeriânismului. Avem în vedere prin sintagma sus-formulată acel fond ideologic în care subiectul este lăsat pradă angoasei morţii, disoluţiei solitare în proximitatea neantului. Prin raport cu aceste ideologii, etica levinasiană capătă caracterul unei resurecţii, a unei ieşiri la lumină.

Existenţă tară existent; ambientul; neutrul *il y a*

Amfibologia fiinţei şi fiindului, dar şi a fiinţei şi neantului este pe larg tratată în câteva capitole din *AE* şi semnalată încă în unele cărţi sau studii ulterioare. *Timpul şi altul* deschide spaţiu unei teme ontologice în care se doreşte limpezită corelaţia subiectivităţii cu fondul impersonal al existenţei, dar şi cu temporalitatea actului neintenţional, cu acel *se face, se produce, se întâmplă.* Câtă vreme subiectul nu este stăpânul absolut al posibilităţii de a fi, nici măcar al propriilor posibilităţi de a fi, trebuie căutat cadrul de legitimare al acelor realuri unde iniţiativa, voinţa, libertatea nu intervin condiţionant. Caracterul ontologic al scrierilor levinasiene nu doar că nu poate fi neglijat, dar fără el se pierde sensul întregului demers. Dacă Heidegger va deplora uitarea fiinţei şi înlocuirea ei în metafizicile europene moderne cu fiindul - distincţie terminologică ce ascunde în maniheismul ei categoric tendinţa de a frapa critic şi o mai adâncă uitare decât cea invocată, uitarea logicii treimice conform căreia fiinţa şi fiindul (ipostasul) pot coincide fără a se dizolva sau altera reciproc, logică de care în mod straniu Heidegger nu ţine cont ca şi cum ea nici nu s-ar fi produs, trecând cu o inexplicabilă ignoranţă peste oferta filosofiei patristice şi lămurirea niciodată depăşită a problemei relaţiei dintre Unu şi Multiplu, preferând bavardajul, ieftin adesea, în jurul unor categorii care nu-i reprezintă decât propriile sensuri şi contrasensuri Levinas consideră că de altă slăbiciune trebuie acuzată tradiţia modernă, uitarea subiectului în sens profund etic şi asimilarea lui conjuncturală când cu raţiunea, când cu voinţa, când cu intenţia, când cu aptitudinea tehnică. Recunoaşterea sensului relaţional etic al fiinţării subiective presupune recuperarea tocmai a acelei subiectivităţi alterate.

Binomul *existenfă-existent* aminteşte flagrant de heideggerianul *Sein-Seiendes,* tradus aproape unanim prin *ftin(ă-fiind* şi semnalând distincţia fiindurilor ca existenţi de opera (poate nu e incorect să spunem modul) lor de a fi, distincţia substantivului de verb. Distincţia nu

este totuşi, cum observă[436] Levinas, în acelaşi timp şi separaţie, căci fiinţa/existenţa nu se manifestă decât prin şi în modurile fiindurilor/existenţilor într-un fel asemănător posesiunii. *Dasein-u*l ar fi posedat de existenţa în care se vede aruncat, perseverenţa lui istorială apărând ca un abandon, ca o delăsare, *Geworfenheit.* Aici Levinas găseşte intuiţia unei existenţe ce *se face, se produce* fără de subiect printr-un fel de mecanică heteroconstitutivă, existenţă fără existent. Remarca imediată vizează de fapt întreaga filosofle idealistă care, prin preferinţa regresiei speculative către indeterminaţia universalului, fondează realitatea pe ceea ce nu este real, existenţii, pe ceea ce nu e existent. Se poate postula existenţa fiindului, nu însă şi a fiinţei, a cărei indeterminaţie o exclude validităţii oricărui tip de enunţ. Existenţei fără existent Levinas îi găseşte echivalentul cel mai sugestiv în anonimitatea lui *Il* y *a* revelată în urma unui act de reducţie imaginară - el o numeşte

destrucţie[437] imaginară, prin care toate cele ce fiinţează, lucruri,

fenomene, persoane, s-ar retrage din prezenţă - sau în somn.[438] Ceea ce ar rămâne după asta nu e neantul pur, ci faptul că se există, fondul pozitiv indeterminat al putinţei de a fi, care poate recupera în substanţa generalităţii lui esenţa pozitivă a celor ce s-au retras. Dispariţia lucrurilor nu revelă neantul, ci în mod fundamental pura prezenţă privată de determinaţia prezenţilor, neutralitatea lui *11* y *a* ca un *câmp*

de forţe impersonal[439] al existenţei. Manifestarea acestei neutralităţi potente nu concede subiectivităţii, nu implică proiect sau teleologie; ea se face, se petrece, se întâmplă ca faptul de *a ploua,* de *a se face cald,*

marcând evidenţa *iremisibilă*[440] a existenţei pure exprimată activ, ca verb, dacă vrem, ca esnnţă - *„opera însăşi de a fi care nu poate să se exprime printr-un substantiv* " - ceea ce nu se afirmă printr-un existent, dar nici nu poate fi negat verbal, existenţa comportându-se ca un *ambient,* subzistenţă fără emfaza apariţiilor şi, de aceea, anonimă.

Cum poate fi experimentată existenţa fără existând, cum se poate ajunge la revelaţia subzistenţei verbale anonime? Iată o problemă la care Levinas a dat deja răspunsul mai de demult şi foarte prompt. Prin

insomnie[441] - imposibilitate de a se retrage vigilenţei, stare.de trezie de la care nu se poate abdica prin ingeniozitate, voinţă sau oboseală, din

care este exclusă evadare, *„vigilenţă fără nici un scop"*[442], veghe fără intenţionalitatea punctului de plecare şi a celui de sosire, ruminaţie încăpăţânată a unei temporalităţi ce-şi expune agresiunea tocmai pentru a nu arăta nimic - nuditate dincolo de nud -, veghe gratuită nesolicitată de vreun mister, perpetuum mobile al solitudinii de a fi, strajă a cinismului prezenţei dincolo de femininul vreunei companii adveniente. Timpul insomniei se descalifică pe sine şi ameninţă individuaţia, inverteşte raportul de autoritate astfel încât insomniacul se

obiectivizează[443] sub dictatul unei autorităţi anonime, îşi pierde traiectoria, afişează o prezenţă inflaţionară ce-şi epatează morbida vanitate cu aceeaşi inocenţă cu care lava unui vulcan pustieşte un oraş învăluit în somn. în raport cu solemnitatea costisitoare a insomniei, orice foşnet, orice zgomot exterior devine un tic-tac ce pare a încuraja

zadarnica speranţă a somnului. în insomnie se revelă[444] existenţa impersonală, fără un *în sine,* cea care poate onora o reprezentare a eternităţii. Jocul subiectivităţii, între neputinţa somnului şi infertilitatea vigilenţei, trădează limita condiţiei subiective: faptul de a începe şi de a se încheia, de a oscila între a fi şi a nu fi, finitudinea, lipsa de sens a

atributului eternităţii[445] aplicat acestuia. Bătălia între personal şi impersonal se duce acum pe terenul neutralităţii lui *Il y a* manifestat în vigilenţa sterilă; posibilitatea de a dormi este o victorie a subiectului asupra posesiunii existenţei oarbe - fără pleoape care să se închidă în biencuvântarea odihnei. Oricât ar fi de surprinzător, riscând chiar să fie

aşa, Levinas defineşte conştiinţa ca *„putere de a dormi"*[446], putere ce indică naşterea subiectului. Insomnia anulează subiectivitatea subiectului, deschide spre o transcendenţă a exteriorităţii anonime la care eul asistă neutralizat în puterea lui de eu, provoacă o fractură în economia ipseităţii. Şi în noaptea insomniei se produce o ruptură a imanenţei ca şi în noaptea erotică, dar cu alt sens. Transcendenţa erupe acum prin cutremurul fiinţării anonime, dizolvând subiectivitatea atât ca ipseitate, cât şi ca intenţionalitate.

Ipostazierea subiectivului; evanescenţa ipostazierii; persuasiunea taumaturgică

Orizontala relaţiei existenţă-existent nu este suficientă pentru a elabora o analitică a specificităţii. Schematismul extrem de rudimentar al acestui binom nu spune mai mult decât că abia existentul legitimează existenţa, iar dincolo de asta nimic. Analiza subiectului ca existent, în forma lui ex-cepţional, solicită un termen care să introducă specificaţia tocmai acestei ex-cepţii. Am mai spus invocându-1 pe Levinas că

designatorul ieşirii subiectului din neutralitatea Iui *II y a* este

ipostaza.[447] Incontestabil, ipostaza aminteşte de statutul ex-cepţional al Dtzsein-ului în sânul fiinţării. Ceea ce vrea să ne comunice aceasta nu mai este privilegiul de-a problematiza fiinţa, cât mai curând un alt mod particularizator, capacitatea punerii în relaţie a existentului cu propria existenţă, eliberată de vigilenţa anonimului, capacitatea de a provoca

inversiuni[448] în sânul existenţei anonime, de-a comite experimentul producţiei emfatice opus deducţiei purei posibilităţi pozitive din eliminarea individuatelor. Ipostaza este acel ceva care se constituie anume în felul realizării, ca atribut al conştiinţei inversiunii emfatice faţă de tendinţa neutrală a existenţei, inversiune în a cărei teleologie se produce naşterea subiectivului. Ipostazierea este proces de atribuire, însă nu ca şi consecinţă a libertăţii autoconstitutive, ci printr-un fel de mişcare naturală *an-arhică.* Subiectivitatea ca sensibilitate, emfază

relaţională, este produsă în afara[449] temporalităţii experienţei, pre-originar. Specia temporală căreia îi concedem totuşi în caracterizarea subiectivităţii este dia-cronismul - noncoincidenţa cu sine a acestei producţii ipostatice în care subiectul nu-şi este propriul principiu, început înaintea posibilităţii lui de a începe. Nuanţăm încă o dată, nu e vorba de eternitatea subiectului, ci de pre-originarul survenirii ipostazei lui.

Producerea ipostazei constituie în mod vizibil o temporalitate a prezenţei, dar nu în modul istoricităţii. Pentru a preîntâmpina identificarea temporalităţii ipostazei cu unul sau altul dintre fragmentele temporalităţii istorice, Levinas o numeşte pe cea dintâi dimensiune cu *funcţie de prezenţă,* iar nu un prezent în modul măsurabilităţii corelative intervalelor trecute şi viitoare, nu punctul actualităţii maxime într-o serie liniar curgătoare. Cel mai riguros ar fi să vorbim de esnnţa - dinamica înfiinţării - temporalităţii ipostatice ca de un proces de facere a prezenţei, de înălţare a calificării sensibile din obscuritatea inexpresivă a anonimităţii în felul unei explozii lente. Evenimentul survenirii nu

coincide cu luarea la cunoştinţă[450] a iniţialităţii subiective în care eul îşi este sincron în conştiinţa prezentului. Ipostazierea se întâmplă în avans cu coincidenţa la sine a conştiinţei subiective, într-o temporalitate principial dia-cronică - momentul în care se impregnează urmele *(trace)* în sensibilitate, în pacienţa psihismului - ce va marca pentru tot restul intervalului de fiinţare experienţa subiectivităţii, idee ce constituie replica levinasiană la întreaga tradiţie modernă a filosofiei eului absolut, autoconstituit sau transcendental. Prezentul ipostazierii este, ca eveniment, mereu prealabil începutului, *arhe,* prin care se înţelege origine a experienţei de sine şi de altul. Există un spaţiu de discontinuitate între prezentul survenirii ipostatice, *an-arhic,* şi originarul conştiinţei de sine a eului cînd începe de fapt istoricitatea, interval peste care nu se poate arunca puntea retenţiei, a amintirii, intervalul dia-croniei subiectivităţii ca sensibilitate. Să zicem că prezentul pre-originar al ipostazierii este subiectivitate sensibilă fără, încă, conştiinţa de sine a subiectului, fără mişcarea de gravitaţie autoconstitutivă, prezenţă anterioară începutului care va permite calificarea subiectivităţii mai degrabă ca responsabilitate decât ca intenţie de sens. A remarca această dublă semnificare a temporalităţii - dia-cronia prezenţei ipostatice şi iniţialitatea timpului istorial -, a înţelege sensul ipostazierii în paralel cu posibilitatea autoconstituirii face posibilă observarea noutăţii radicale a viziunii levinasiene asupra relaţiei între fiinţare şi timp - mult mai complexă decât liniaritatea heideggeriană - şi deducţia din ea a sensului etic pre-originar al subiectivităţii. Deşi ipostazierea are prezenţă, nu vorbim încă de timp pentru că nu s-a consumat începutul subiectivităţii, producătoare în experienţă de istoricitate. Ipostaza este *an-arhia* etică a subiectivităţii, timpul ipostatic, *pre-originarul* sensibil al prezenţei conştiinţei la sine. Faţă de calitatea intenţională a originii subiectului istoric, prezentul pre-

originar al ipostazei este un interval evanescent[451], asta dând şi nota generică a fiinţării ca lipsă de început, ori, dacă preferăm, putem vorbi de evanescenţă ca *„jbrma esenţială"* - funcţie dia-cronică a începutului.

Realitatea specială care delimitează existenţa de existent în configuraţia diacronică a temporalităţii nu este vreo substanţă, fenomen

ori obiect, este realul ambiguu şi ,/tm/ibiu"[452] prin esenţă numit „eu”. Poate că aici ar trebuie căutată geneza subiectului, în spontaneitatea naturală a trecerii existenţei neutre în existentul corelat conştient propriei manifestări fiinţiale, proces în care eul autarhic încă nu s-a configurat, dar pragul sensibilităţii sinelui a fost trecut deja ca primă fază emfatică a existării, ca prim act al promovării funcţiei ipostatice. Libertatea existării emfatice cu care eul îşi etalează calificaţia personală capătă înţeles numai în măsura în care se ţine seamă de un principiu de individuaţie - un sine ca punct de coincidenţă a iniţialităţii şi finalităţii, *„înlănţuire"* în sine limitată prompt de vulnerabilitate; să repetăm teza fundamentală a pluralităţii originare a eurilor. Existent prin excelenţă, deşi incalificabil substanţial, eul arbitrează limitele între existenţa orizontală şi nonexistenţă, făcând de acum impracticabilă dihotomia

real-ireal, fiinţă-neant. înţelesul, poate definiţia acelei temporalităţi[453] în care arbitrajul eului se consumă, ar fi acela de cadru al ipostazierii, preistoria sensibilităţii ca măsură a posibilităţii instituirii relaţionale. Istoricitatea manifestării existentului subiectiv aduce cu sine, pe lângă apriorismul sensibilităţii afectate, o anume libertate în raport cu neutrul existenţei incalificate, *II y ti,* dar şi mai mult, măsura puterii de a fi,

„putere virilă"[454] a eului în ambientul mundan asupra căruia tronează cu un soi de semeţie regală.

Edificarea teoretică a ipostazei levinasiene se perfonnează şi ca replică la solitudinea în înţeles heideggerian; ea este categoria ce trimite la rădăcina ontologică a singurătăţii ce nu se mai decide simplu ca privaţie a relaţiei cu celălalt. Singurătatea subiectului indică unitatea lui ca existent, libertatea unui început radical dincoace de *an-arhia* în care e dominat de existenţa neutră, mândria unei regalităţi - totuşi provizorii - în existenţă şi, o dată cu asta, câştigul emancipării de angoasă şi disperare, măcar la modul semnificării. O manieră de interpretare căreia îi e inerentă şi o atitudine deja asumată ţinteşte dincolo de producţia adevărului (poate a devenit stânjenitor acest concept supralicitat în filosofie), la o realizare psihologică, la crearea unei convingeri care este în sine un secret terapeutic în perspectiva unor determinări eschatologice - a nu lăsa subiectul, sufletul, eul să fie neutralizate de existenţa anonimă sau dizolvate în nefiinţă. Discursul etic levinasian are o foarte fin întreţinută finalitate taumaturgică, performează opera unei tămăduiri metafizice fără a lăsa să devină vizibile mijloacele recuperării eminenţei subiectului şi transcendenţei chipului. Le postulează direct şi apoi se comportă ca şi cum ar trebui să pară indubitabil că numai aşa stau lucrurile. Acceptarea acestei oferte e ceea ce considerăm a fi *persuasiunea laumaturgică.* Reconfigurând teza ipostazierii care confirmă gloria virilă a subiectulu asupra existenţei anonime, putem depista în discursul etic levinasian privilegiul une elecţiuni înţeleasă ca locul în care se manifestă cel mai eficient sau mijlocul cel ma propriu - taumaturgic - de a fi al ipostazei. Aşa cum Hegel este logoforul *Spiritulu absolut,* cum Nietzsche este epifania *Voinţei,* cum Freud este saducheul *Libidoului* sau cum Heidegger se răsfaţă în a se crede păstorul *Fiinţei* - fiecare coincizând sub formula adevărului ultim identic, modului exprimării Levinas se face taumaturgul *Subiectivităţii.* Tipul lui de discurs nu forţează vocaţia logicii, nici nu se încredinţează naiv impecabilităţii raţiunii. La rădăcina lui cea mai adâncă, subiectul este sensibilitate, afecţiune, vulnerabilitate, iar discursul despre esenţa subiectivităţii nu poate performa efecte ultime decât în baza acestei maniere de a fi specifică taumaturgului.

Dia-cronia relaţiei manifestă viitorul ca moarte şi ca eros

între cele mai originale viziuni asupra timpului trebuie aşezată şi

levinasiana lipsă de *conaturalitate*[455] a viitorului cu prezentul. Cred că ea nu poate fi revendicată de la nici o ascendenţă, situându-se totodată între cele mai fertile gânduri ale filosofiei sec. XX. Dacă am înţeles deja sensul dia-croniei, nu sunt necesare explicaţii suplimentare. în esenţă e vorba de stricta corelaţie între experienţa noncoincidenţei cu sine a eului şi temporalitatea dia-croniei, care face ca sensibilitatea să fie *an-arhică* în raport cu intenţionalitatea, iar perspectiva morţii să nu fie deductibilă din asumarea succesiunii, să se producă printr-o inversare a sensului temporalităţii, unde eul devine pasiv şi afectat de nonevenimenţialul acelui *nu încă* al actului morţii. Lipsa de

conaturalitate insinuează o ruptură[456] calitativă în esenţa temporalităţii alături de care se cere gândită o anume discontinuitate - în felul că viitorul morţii nu este unul dintre evenimentele posibile ce se înseriază firesc într-o ordine a posibilelor. Deşi iminent, evenimentul morţii este totuşi imposibil sau, cum va prefera să spună Levinas, posibilitate a imposibililului. Probabil această *iminenţă a imposibilului* poate sugera cel mai adecvat sensul lipsei de conaturalitate în ordinea timpului a viitorului morţii cu prezentul fiinţării.

Sensul propriu al temporalităţii este coextensiv experienţei eului. Originea temporalităţii coincide cu naşterea intenţiei de sine, în vreme

ce evenimentul morţii, care decupează[457] continuitatea a tocmai acelei intenţionări egologice, marchează sensul sfârşitului temporal. Durata sensibilităţii subiective preoriginare, dia-cronia responsabilităţii, experienţa viitorului imposibil al erotismului şi morţii nu corespund temporalităţii ca atare, nu sunt conaturale timpului experienţei de sine a eului. Debutul timpului în relaţia cu celălalt are, oricând s-ar petrece el, un preoriginar al sensibilităţii dezinteresate, este decalat de-o anterioritate căreia nu-i poate reconverti conţinutul prin regresia memorabilului. în temeiul lipsei de conaturalitate, regresia nu poate merge până la o întemeiere primă a responsabilităţii, *an-arhică,* dar nici în celălalt sens al timpului până la o deducţie a morţii din continuitatea momentului ei cu actualitatea iminenţei.

Fundamentală este, pentru a ne construi imaginea reală a sensului levinasian al viitorului, corespondenţa definirii acestuia cu sensul alterităţii. Precis, imaginea viitorului ca iminenţă inactualizabilă se

obiectivează[458] în consecinţa proximităţii intangibile a celuilalt, transcendenţa chipului conţinând în sensul ei radicalul alterităţii. La extremităţile corelativităţii celor două, timpul viitorului coincide morţii, iar alteritatea femininului, origine a înseşi ideii de alteritate. Moartea intră în experienţa eului prin producţia spontană de iminenţă în contextul orientării - aspiraţie, eros, mângâiere - către intangibilitatea

celuilalt[459], promisiune mereu neachitată. Se moare *(posibilitate a imposibilului)* în drum către celălalt *(proximitate a transcendentului).*

Temporalitatea dialogică; diastaza

Faptul de-a fi saturat semantic, întotdeauna într-o ordine a convenţionalului, căci nu poate fi vorba de sens în sine, nu garantează cuvântului comunicabilitatea. Dacă sensul ar fi suficient comunicării, limba ar risca să devină mecanism autoîntemeiat, să-şi livreze sememele independent de locutor, să poată rosti şi spune dincolo de cadrul formal al unei intenţii în care s-ar conjuga subiecţii. Sistemul limbii ar fi atunci un sistem natural, eliberat de intenţia comunicativă, unul ce şi-ar conţine principiul în chiar suficienţa semantică desprinsă de capacitatea vehiculării ei performative. Limba ar coincide atunci propriului sens, însă acesta din urmă nu ar fi pentru subiect, n-ar mai trebui să sufere travaliul proiecţiei semnificante, limbă în care n-ar trebui să se vorbească şi nu s-ar legitima prin comunicare. Dacă am privi limba în sine, desprinsă de mediul care o produce, decupată din complexul social care o întreţine şi o livrează, atunci i-am acorda statutul faptului natural, ansamblu de semne purtătoare de sens, dar incomunicabile. Aşa ceva tinde să devină orice literatură scrisă. Dar este oare scriitura un tablou semnificam în afara oricărei lecturi? Poate cartea să spună ceva dacă ea nu se adresează cuiva, dacă nu e citită de cineva? Problema mai amplă cere un răspuns la chestiunea dacă produsul cultural este prin sine semnificam, dincolo de moartea subiectului, dacă am putea lăsa cultura prin testament unor specii necunoscute şi acestea să aibă capacitatea de a se revela pe sine în chip autonom, de-a se livra nealterat prin pura încărcătură semantică cu care se crede învestită. Oare oricine, orice fiinţă capabilă de semnificare ar putea citi la fel propriile noastre producţii semnificative? In esenţă, limba poate ea să rămână ceea ce este o dată desprinsă de cadrele convenţiei intersemnificante tipic societale în care se livrează? Ce rămâne de spus cuvântului o dată devenit literă, o dată transformat în semn fără adresă? Poale că nimic, poate că nu rămâne decât o sumă de cicatrice respectând o anumită ordine spaţială în cadrul infinităţii imaculate a foilor albe, un arhipelag de pietre excomunicate dintr-un templu în care nu se mai oficiază, un serapeum populat de mumii neidentificate.

Cuvântul nu rămâne ceea ce este, dacă e cuvânt al nimănui şi dacă nu se adresează cuiva. Rostirea revendică ordinea intersubiectivităţii, relaţia reciprocantă. Cuvântul comunică nu pentru că ar avea un sens, pentru că ar putea spune ceva, pentru că are mesaj, ci pentru că el se adresează cuiva, pentru că are vocaţie dialogală. Limba ca adăpost al

fiinţei nu are nici un sens, n-ar spune nimic dacă, bunăoară, un Heidegger nu i-ar deveni logofor. Dincolo de intersubiectivitate nu se legitimează nici ideea de limbă, nici cea de sens, iar o fiinţă care s-ar rosti fără limbă şi sens nu s-ar adresa cu siguranţă unui *Dasein.* A putea să observăm stricta condiţionare dialogală a cuvântului, care revine la integritatea refuzului de a bântui toposurile absconse ale unor metafizici contaminate de transcendentită (joc verbal prin care intenţionăm o simptomatologie a bolilor filosofice). A spune că fiinţa se adăposteşte în limbă este o licenţă poetică reuşită, dar nicidecum un enunţ cu semnificaţie metafizică. Cel care garantează enunţul trebuie şi în acest caz să fie tot un subiect, astfel că enunţul se legitimează numai ca inversiune a locului jucat între locutor şi locuţie; locuţia a uitat că este locuită intenţional de un locutor şi astfel îşi permite să spună ce i s-a spus altfel decât prin citare, anume prin uzurpare a locului locutorului. Limba lui Heidegger uită că este a lui şi, dis-locându-1, se rosteşte vrând să i se recunoască privilegiul de a fi limba Fiinţei. Uzurparea locutorului de către locuţie cred că este simptomul morbid al unei culturi pur simbolice, adică una în afara subiectului, una ce se produce sub auspiciile gratuităţii autosemnificative, cultură ce se prevalează de propria suficienţă pentru a elimina subiectul, cultură a conjuraţiei sensurilor împotriva subiecţilor intersemnificanţi. Antiumanismul nu are doar sensul brutal al violenţei ori nihilismului; poate că în chip mai fin subversiv antiumanismul ar fi substituirea, culturală, simbolică, a subiectului prin propria operă, ieşirea din istoricitatea vocaţiei intersubiective şi intrarea într-o *monocrome* a coincidenţelor absolute a sensurilor - victorie a limbii asupra dia-croniei interpersonale.

Cadrul dialogal poate să restituie rostirii vocaţia ei originară, intersemnificabilitatea, poate oferi cuvântului ocazia de a se produce şi a se lăsa interpretat. Temporalitatea dialogică descrie întregul interval în care se consumă o relaţie interpersonală, în absenţa chiar a gestului verbal. Tăcerea intersubiectivă este încă dialog, pentru că e responsabilitate, pentru că e donaţie psihică şi afecţiune. Nu iniţiativa formală a actului de conversaţie marchează începutul constituirii dialogale. Pasivitatea *an-arhică* a sensibilităţii la alteritate şi, de fapt, situaţia preoriginară a marcajelor trasate în subiect de alteritate convine sensului lărgit, dus în prealabilul manifestării strict linguale, al dialogului. Relaţia intersubiectivă în dia-cronie, una în care eul nu mai este lăsat în seama propriei solitudini de-a lungul unei linii temporale ce-1 obligă să cadă mereu, ca experienţă, către viitor, deschide o dimensiune a temporalităţii în care experienţa sensibilităţii la celălalt permite circulaţia în ambele sensuri a vectorului temporal. Lipsa sincroniei, noncontemporaneitatea structurală a intersubiectivităţii lasă eului sensibil drumul deschis căderii înspre trecutul dia-croniei celuilalt, unul intrat în experienţă prin urmele lăsate *an-arhic* asupra

sensibilităţii. In faţa celuilalt, dia-cron, temporalitatea experienţei subiective, care şi-a inversat vectorul propriului *„în vederea morţii",* curge către un originar cu atat mai îndepărtat, cu cât el decalează principiul însuşi al temporizării.

Timpul dialogal este dia-cron în dubla vectorizare, a sensibilităţii eului către celălalt - regresie în *an-arhic* - şi a intenţiei explicit verbale. Cum nu se poate stabili originea sensibilităţii la alteritate, de vreme ce manifestarea ei precedă temporizarea, dialogul sensibilităţii descrie un timp cu intenţie inversată, curgere către originarul indatabil al sensibilului, desfăşurare în amontele dia-croniei unde cel mai probabil se pierde însăşi dimensiunea liniarităţii. Este astfel gratuit şi inutil să vorbim de regresie, de intenţie originantă. Dincoace de pragul *an-arhiei* credem că vectorul timp nu merge nici în sensul protenţiei, nici al retenţiei, mai cu seamă că nu încape în memorie - timpul coincidenţei sincrone în ipseitate, cu precizarea că numai din motive de sugestie formală mai păstrăm termenul de „timp".

Protenţiile şi retenţiile constituie şi ele cadrul formal al dublei mişcări temporale, însă ele menţin subiectul în liniaritatea exclusivă a monocromei. Relaţia cu altul descrie o mişcare în zigzag a eului către celălalt şi înapoi, a eului către lipsa de originalitate a sensibilităţii celuilalt şi prin asta, în sens invers, traseului istorial - timp în vederea împlinirii "propriilor posibilităţi şi către moarte -, în sensul transcenderii prin relaţia sensibilă a proiectelor intersubiectivităţii unde eul şi ceilalţi ar concede împreună unei lumi orientate către sfârşit. Sensibilitatea este relaţie dialogică în sensul, desigur, al rostirii fără spusă, al rostirii ca pură donaţie psihică, afecţiune şi vulnerabilitate. După cum limba nu se epuizează în vorbire şi scriere, dialogul nu revine la conversaţie, la preocuparea de-a comunica mesaje, sensuri, intenţii prin întrebări şi răspunsuri. Pentru a oferi o calificare acelei originarităţi a relaţiei intersubiective când dialogul încă nu este schimb de cuvinte, credem că trebuie introdus termenul de *diastază.* Vrem să se înţeleagă prin *diastază* relaţia de sensibilitate/afectare reciprocă în care se află subiecţii, ca dia-cronie interpersonală şi în afara uzului explicit al limbii. Prin asta vom distinge relaţia dialogică de, pe de-o parte, ec-stazul ieşirii intenţionale spre celălalt - economie a proiecţiilor către alteritate unde eul navighează către celălalt fără a-1 întâlni, menţinându-se sub controlul interiorităţii autotelice, iar pe de alta, de en-stazele adâncirii în sine - introspecţie, analiză, reverie, tăcere - unde celălalt ca exterioritate transcendentă deja a dispărut. *Diastaza* e situaţia în care experienţa eului nu a devenit încă teoretică, dar se consumă deja în afectarea celuilalt. Disimetria sensibilului credem că este o constantă a relaţiei diastatice - felul în care eul e afectat de celălalt nu are grad de comparaţie cu felul în care eul îl afectează pe celălalt. Absenţa radicală a unui cadru formal pentru afecţiunea diastatică legitimează orice

rezerve asupra capacităţii analizei de a se fundamenta pe acea esenţă sensibilă a eului, dar descalifică şi pretenţiile psihanalizei de a fi găsit în preconştient terenul ferm al explicării subiectivităţii. Relaţia diastatică nu poate fi psihanalizată, nu se lasă descrisă prin complexe, vise, acte ratate, fobii, manii, obsesii. Terenul *diastazei* e pur de astfel de subproducţii epifanice.

Diastazei este experienţa intersubiectivităţii în temporalitatea dia-croniei pure, ceea ce nu se lasă convertit în semn, mesaj, indice, ceea ce nu orientează eurile către operativitatea strict egologică - încă nici interogaţie, încă nu auto- sau heteroidentificare, încă nu producţie de semnal ori sens, încă nu troc intenţional. în *diastază* dialogul este încă imatur, adică preverbal, sensibilitate afectată, dar nu la modul teoretic, afectare a purei proximităţii ce nu are nevoie de voinţă, de conştiinţă, de intenţie pentru a se manifesta prin urme *(trace)* ale celuilalt sau în celălalt. A fi în proximitatea altuia fără a dori să comunici, fără a te interesa explicit de ceea ce îl priveşte, fără chiar a-i fl remarcat unicitatea este încă de pe acum relaţie diastatică. Ceea ce nu vrea să spună că e posibilă o proximitate în care cei proximi îşi rămân complet neutri şi străini; diastaza este deja dintotdeauna afectare, afectare a temporalităţii dia-crone a celuilalt, a purului dar radicalului fapt de a fi altul, vizibil în heterocronie. Celălalt nu e *al* meu în felul timpului meu de care sunt cuprins ori în care mă manifest. Celălalt este *altul ca alt timp,* ca incomensurabil şi intraductibil în simultaneitatea aspiraţiei. Sensibilitatea diastatică îl preia pe celălalt direct din infinitatea distanţei dia-crone, cea care nu poate fi redusă, nici transgresată, nici neutralizată. Cuvântul dialogic resimte urmele acestei infinităţi în chipul diferenţei absolute dintre intenţionalitatea întrebării şi performanţele răspunsului.

între întrebare şi răspuns este vizibilă această dia-cronie ce obligă timpul să ia alt traseu decât liniara punere în lumină lămuritoare. Cel ce întreabă nu doar că indică o curiozitate, dar el deschide o nelinişte în care îşi arată abisul sensibilităţii, pierdute în dia-cronia noncoincidenţei cu sine, căci, desigur, afecţiunea nu poate fi convertită în interogaţie. Afectarea vine din preistoria sensibilităţii ce nu are parte de limbă; abia vagi urme se ridică la suprafaţa întrebării. Trecerea către sensibilitatea celuilalt în actul adresării caută răspuns în dia-cronia altei sensibilităţi, pusă de data aceasta să devină expresie lămuritoare. Răspunsul celuilalt nu se iscă acum, nu ţine de prezentul lui istoric; el izvorăşte din dia-cronia sensibilităţii purtând cu sine urmele tuturor afecţiunilor de care nu poate da seama verbal. Astfel, în actul dialogic, timpul istoric se transgresează prin coborârea în *art-arhicul* sensibilităţii, dincoace de esenţă, conştiinţă şi sens. Sensibilitatea diastatică se arată de aici ca fiind o noţiune mai profundă decât sensul ori conştiinţa, ceea ce nu înseamnă că ar fi mai importantă, doar că ea marchează cadrul relaţiei

dialogice preverbale, ce poate fi apoi formalizată parţial la nivelui descripţiilor simbolice, metaforice, conceptualizante. *Diastaza* e principiul dialogic al sensibilităţii.

Diastaza indică nonliniaritatea experienţei de la eu la alteritate, faptul de-a nu se continua în celălalt opera intenţiei mele experienţiale, dar şi viceversa, şi faptul, încă mai
profund, că intenţia experienţială se pierde la întâlnirea cu sensibilitatea preoriginară a eului ca şi a celuilalt. Heterocronia altuia, în care se adăposteşte radicalul transcendenţei, intră în dialog cu *an-arhia* sensibilităţii cu tot, la care intenţia experienţială a oricărui alt eu nu aderă, pe care nu o poate regla nici o schemă de sinteză. Fără să poată fi vorba de o continuitate de la un eu la celălalt, aşa cum se întâmplă prin reducţie sau proiecţie, *diastaza* rămâne totuşi relaţie, ţesătură a temporiţiei sensibilului de la un eu la altul, evidenţa că eul nu poate recuza sensibilitatea afecţiunii la celălalt indiferent de distanţă, de poziţie, de raport. Se poate controla intenţia, se poate gestiona raportul cu ceilalţi, însă subiectul nu poate controla dimensiunea *an-arhică* a sensibilităţii, al cărei timp este dintotdeauna *împreună cu,* în *afectarea* sau sub *marcajele* celuilalt. Relaţia *fa(ă-către-faţă* a sensibilităţii este diastatică în înţelesul că felul de a fi afectat al unei sensibilităţi nu-şi continuă efectele în modul în care cealaltă sensibilitate este afectată, prin vreun efect de reflexie în oglindă - conformism cu apriorismele eului -, ci între urmele unei sensibilităţi şi cele alte alteia nu există posibilitate de transfer, nu există istorie comună, nici sinteză, nu există limbaj potrivit şi nici traducere. Gestul este într-o oarecare măsură limbajul sensibilităţii, dar dincolo de elementele comune care ar indica o anume universalitate, gestul capătă interpretare, este tradus în limbă şi prin aceasta se alterează ca sensibil, devine sens, înţeles, intenţie de semnificaţie, ceea ce înseamnă tocmai alterarea sensibilităţii prin complexul raţional. în *diastază* stau faţă în faţă sensibilităţile *an-arhice* ale subiecţilor, fără încă evenimentul concesiei verbale. Dialogul propriu-zis, economia verbală începe în *diastază,* astfel că nu se ştie când a fost formulată prima interogaţie, cine e cel care întreabă şi cine cel ce răspunde. Schema întrebare-răspuns e de altfel extrem de rudimentară. Cei ce stau faţă în faţă în proces dialogic sunt învăluiţi şi unul, şi altul, de haloul imemorial al tuturor moştenirilor venind din sensibilitate, vulnerabilitate şi afecţiune, duce fiecare cu sine, alături de bagajul întrebărilor şi sensurilor precise, o incomensurabilă - pentru că, intraductibilă - sensibilitate interogativă, un orizont relaţional ce nu e sortit explicitării, o atmosferă partenerială ce nu poate fi epuizată de ceea ce se spune, şi din asta nu trebuie dedus că ar fi asimilabilă tăcerii.

Sensibilitatea interogativă, fundamental diastazică, devine vizibilă, spre exemplu, în relaţia în care proximitatea este într-atât saturată afectiv, încât partenerii nu pot să-şi vorbească. Numai dacă am fi

incurabil superficiali am putea spune că acea tensiune elaţională nu este deja dialog (să specificăm, în sensul levinasian al rostirii jreoriginare), că în ea nu se vehiculează semnificaţii, dar cu alt medium decât cel ronstituit în verbalitate. Atmosfera relaţiilor profunde se constituie mai degrabă din acele iiastaze sensibile decât din cadrele coerente ale comunicării linguale, acestea din urmă îind, eventual, performanţele operaţionale ce reglează intenţii domestice, într-un complex sensibil mult mai profund şi, desigur, neconvertit de sensibilitate păgână, *an-arhică.* E evelatorie aici diferenţa de registru între ce este atmosfera sensibilităţii erotice şi ce este ichimbul de cuvinte, impresia flagrantă şi disperarea că nu se poate spune aproape nimic lin ceea ce se simte - punctul cel mai potrivit pentru a remarca diferenţa *diastazei* de lialog şi inconvertibilitatea cvasitotală a sensibilităţii în sens, a afectării în înţelegere. Regretul, căinţa, nostalgia sunt şi ele tipuri de sensibilitate deopotrivă apte să semnaleze iceeaşi diferenţă. Probabil că actul poetic este tocmai victoria repurtată de imaginaţia verbală care găseşte formele cele mai potrivite pentru a sugera abisul acelor afecţiuni şi. prin asta, condiţie a unui dialog relevant.

Timpul relaţiei *diacrone, diastazele* sensibilităţii şi actele semnificante ale *dialogului* trebuie gândite, pentru o mai bună schemă explicativă, în continuitatea lor analogică, pentru că, deşi în *an-arhia* sensibilităţii, eul şi celălalt nu sunt contemporani, ei rămân totuşi în relaţie, şi aici se poate consacra intenţia dialogică. Dar prin asta nu trebuie înţeles că se spune ceea ce se simte, mai ales că dia-cronia sensibilităţii întreţine acel spaţiu de ruptură ce face ca spunerea să fie o vorbire peste umăr, celălalt nu poate fi aici în temporalitatea sensibilităţii mele, ci numai dincolo în timpul propriilor afecţiuni. Dialogul e stânjenit de nevoia de a sparge zidul de sticlă al dia-croniei sensibile, neputând însă ajunge la performanţa de a-şi asigura con-temporalitatea celui cu care vorbeşte, directeţea comunicării verbale. Astfel că, în schimbul de cuvinte se spune puţin, întrebările şi răspunsurile sunt erodate, ca nişte ţărmuri, de inefabilul afecţiunilor sensibile şi, prin asta, timpul liniar al intenţiei verbale e erodat de temporalitatea *an-arhică* a purei sensibilităţi. *Diastazele* afectează performanţele dialogului prin chiar această permanentă dia-cronie în care sensibilitatea se păstrează prin raport cu limbajul - noncoincidenţă devenită incomunicabilitate intrasubiectivă, dar şi intersubiectivă.

Considerăm că am putea ilustra bine sensul diastazei luând în analiză temporalitatea viitorului corelativ speranţei şi pe cea a

trecutului corelativ iertării[460]. Atunci când speranţa orientează aşteptările eului către actul celuilalt, temporalitatea viitorului se conturează ca orizontul vag în care actul lui poate fonda un început, poate produce un eveniment care nu are nici un alt actant posibil, căci e vorba tocmai de o aşteptare de la o anume persoană reală, unică. Este frapantă aici dia-cronia temporalităţii, faptul că numai de el depinde un anume eveniment al viitorului, timp la care eul aspiră, dar pe care nu-l poate declanşa, sub formula strictă a acelei corelativităţi. Spre exemplu, o întâlnire programată cu cineva are loc doar dacă el vine la întâlnire. Eu sunt complet pacient în conjunctura posibilităţii acelui eveniment, aştept ivirea lui. Timpul întâlnirii îl presupune cu necesitate, el este originea evenimentului, chiar dacă eu îl aştept: evenimentul începe o dată cu sosirea lui şi astfel, printr-o răsturnare a raportului de succesiune, originea coincide advenienţei secunde. Speranţa este sensul dabpacienţei mele prin raport-cu acel eveniment, modul meu de a fi condiţionat încă pre-originar de iniţiativa celuilalt. De asemenea, acordarea iertării instituie un raport şi mai complex cu temporalitatea viitorului, pe măsură ce evenimentul dislocă ocurenţele unui act consumat în trecut, căruia îi revocă legitimitatea fără a-l putea însă absolvi de fiinţă. Lucrul ce solicită iertare s-a consumat, el exercită un sens gravitaţional asupra sensibilităţii celuilalt prin urmele lăsate. Acestea nu pot fi negate, temporiţia lor este deja absolută. Dezactivarea consecinţelor etice ale acestuia este de acum doar în puterea şi la îndemâna celuilalt, calificat dintr-o dată ca epifanie a puterii absolute: doar el[445] poate ierta şi nimeni altul, ca singurul vizat de greşeala mea. Eu nu pot fi originea evenimentului iertării, iar calitatea relaţiei cu celălalt nu derivă din exerciţiul intenţiilor mele. Iertarea este eveniment absolut pentru că numai altul poate să-l determine. Timpul meu în raport cu evenimentul iertării este un etern pre-originar al pacienţei.

în analiza acestor diastaze, am putut observa că subiectul nu este în primul rând un vehicul al înţelegerii şi sensului, ci al sensibilităţii şi afecţiunii, că relaţia interpersonală se angajează pre-originar în afecţiunea *an-arhică* ce decalează însuşi înţelesul temporalităţii istorice, că relaţia diastatică este mai veche şi mai naturală decât dialogul, pe care-l pregăteşte şi îl răscumpără atunci când tendinţele lui apostatice devin de nestăvilit. O analiză a raporturilor etice, mult mai complexe decât cele interesate de cunoaştere, comerţ, justiţie sau putere, nu ar putea să îşi contureze ocurenţele ignorând fondul de sensibilitate diastatică a subiecţilor angajaţi în relaţie, aici manifestându-se cu maximă pregnanţă sensul dia-croniei temporale în care e înscrisă responsabilitatea.

[145] „...l'autre qui interrompt la continuitc de ma vie presente, transforme aussi radicalemcnt le sens dc non cxistcncc passcc ct futurc. Ainsi, le pardon qui m'cst accordc par l'autre (ct qui lui scul peut n'accordcr) modific mon passe au point de le metamorphoscr en un passe qui n'a jamais cte present :cl quel pour moi. II en va dc meme pour l'espoir qui, meme quand il se rapportc encorc â ma vie, ne :>cut mc venir quc dc l'autre ct non dc mon anticipation de ma vie futurc sur la base dc ma vie intcricurc. Rivc â moi-meme, il ne m'cst permis ni de rccommencer, ni de me sentir pardonne, ni i'esperer. Ni d'ailleurs dc promcttre ou d'engendrer unc nouvellc vie.", cf. Bemet, *op. cit.* pp. 158-159.

CAPITOLUL V

ASPIRAŢIA METAFIZICĂ

Insuficienţa ontică defineşte structura subiectului în felul în care -

ne solicită şi face apel la noi. Proximitatea Celuilalt, proximitatea aproapelui, este in fiinţă un moment ineluctabil al revelaţiei, al unei prezente absolute (adică desprinse de orice relaţie) care se exprimă ", *TI,* p. 60.

213 „Doar o flintă atee poate să se raporteze la Altul şi, deja, să se absolve din această relaţie. Transcendenta se distinge de o uniune cu transcendentul prin participare ", *TI,* p. 59.

214 '» *TI,* p. 59.

215 faţa-către-faţă scapă, aşadar, oricărei categorii. Şi aceasta deoarece chipul se oferă aici simultan ca expresie şi ca rostire. El este nu doar privire, ci unitate originară a privirii şi a rostirii, a ochilor şi a gurii - care vorbeşte dar îşi spune totodată foamea. El este deci şi cel care *aude* invizibilul, deoarece «gândirea este limbaj» şi «este gândită într-un element analog sunetului, nu luminii».", cf. Derrida, *op. cit.* p. 146.

216 „E nevoie de fapta dreptăţii - directetea unui *faţă-către-faţă* - pentru ca să se producă străpungerea care duce la Dumnezeu iar vederea coincide aici cu această faptă a dreptăţii. ', *TI,* p. 60.

217 „Celălalt este locul însuşi al adevărului metafizic şi indispensabil raportului meu cu Dumnezeu. El nu joacă deloc rolul de mediator. Celălalt nu este întruparea lui Dumnezeu, ci prin chipul său, în care el este dezîntrupat, celălalt este manifestarea majestăţii unde Dumnezeu se revelează", *TI,* p. 60.

218 „Dacă Altul mi se arată în mod absolut, adevărul său nu se integrează oare, chiar prin asta, în contextul gândurilor mele pentru a împrumuta de aici un sens, al timpului meu, pentru a deveni prin asta contemporan?", *IN,* p. 63.

219"8*ÎN,* p. 63.

220 „A te manifesta ca un umil, ca un aliat al învinsului, al săracului, al prigonitului - tocmai asta înseamnă a nu intra în ordine. In acest defetism, în această timiditate care nu îndrăzneşte să îndrăznească, prin această rugăminte care nu are sfruntarea rugăminţii şi care este non-îndrăzneala însăşi, prin această rugăminte a cerşetorului şi a apatridului care nu are unde să-şi pună capul - a mulţumirii lui da sau a lui nu a celui ce primeşte - umilinţa deranjează în mod absolut; ea nu este lume.", *ÎN,* p. 63.

221 „însă apariţia unei ambiguităţi în textura de nesfăşiat a lumii nu este o slăbire a urzelii sale, nici o sincopă a inteligentei care o scrutează, ci tocmai apropierea de Dumnezeu, care nu se poate face decât prin umilinţă ", *IN,* p. 64.

222a" *ÎN,* p. 65.

223 „Căci dacă fata este în-faţa însăşi, proximitatea care întrerupe seria, înseamnă că ea tocmai a plecat în mod enigmatic din Infinitul şi din trecutul imemorial, şi că această alianţă între sărăcia chipului şi Infinit se circumscrie în puterea cu care aproapele se impune responsabilităţii mele înaintea oricărui angajament din partea mea - alianţa dintre Dumnezeu şi sărac se circumscrie în fraternitatea noastră ", *ÎN,* p. 65-66.

224 ..Figura conceptuală pe care o schiţează ambiguitatea - sau enigma - acestui anacronism în care se petrece o intrare ulterioară sau o retragere care, prin urmare, nu a fost niciodată conţinută în timpul meu şi astfel e imemorială, o numim urmă. Dar urma nu e un cuvânt în plus: ea este proximitatea lui Dumnezeu în chipul aproapelui meu.", *ÎN,* p. 65.

225[2M] „Sur la face lumineuse dont la hauteur me constitue comme otăge se trouve inscrite la trace d'un Absent qui toujours-dejâ passe, qui ne cesse d'etre passe.", cf. Guibal, *op. cit.* p. 107.

226 „Ideea zălogului, a ispăşirii pentru Altul, în care se răstoarnă relaţiile fundamentale pe proporţia exactă dintre păcat şi pedeapsă, dintre libertate şi responsabilitate (relaţii care

translatându-ne în zona naturii luminii, dată fiind corelaţia helio-logică a conştiinţei - zorii şi amurgul sunt definiţi de insuficienţa luminii. Trimiterea comparativă la cele două staze ale diurnului nu este consecinţa unei pripite nostalgii rapsodice. Omul este în lume şi continuă, în manifestările lui cele mai specifice, regularităţile, ciclurile şi marile evenimente ale lumesculu. Am ales să sugerez ceva din esenţa fiinţării umane prin trimitere la evenimentele solare, întrucât pare deja un truism obosit faptul că metafora solară a marcat de la Platon încoace

---

transformă colectivităţile în societăţi cu responsabilitate limitată) nu se poate extinde în afara mea. Faptul dc a se expune la povara pe care o impun suferinţa şi păcatul presupune şinele Eului. Numai eu pot să fiu desemnat fără cruzime drept victimă. Eul este cel care, înaintea oricărei decizii, este desemnat pentru a purta orice responsabilitate a Lumii. Mesianismul este acest apogeu în Fiinţă - răsturnare a fiinţei «ce îşi păstrează fiinţa sa» - care începe în mine ", ÎN, p. 68.

227 „Cette presence constitutive du Tiers et le sens de «l'llleite» est peut-etre ce qui differencie le plus la pensee de Levinas de celle de Buber.", remarca Guibal la nota 90, *op. cit.* p. 79.

228 „Prin definiţie, al treilea om tulbură această intimitate: vina mea faţă de tine, pe care o pot recunoaşte în întregime pornind de la intenţiile mele, se arată a fi în mod obiectiv falsificată prin raporturile tale cu el, care îmi rămân ascunse, pentru că sunt, la rândul meu, lipsit de privilegiul unic al intimităţii voastre. Dacă recunosc nedreptăţile mele faţă de tine, pot, chiar prin regretul meu, să-l lezez pe al treilea.", *ÎN,* p. 26.

229[206] *ÎN,* p. 29.

230 „La presence du tiers instaure l'ordre de la justice." (p. 103); „La presence du tiers provoque une incessante correction de l'asymetrie de la responsabilite ethique, le de-visagement du visage dans son epiphanie. La presence du tiers modere ou mesure la responsabilite, introduit la pesee, le calcul, le jugement, l'equation dans Ies rapports interhumains.", cf. Plourde, *Emmanuel Levinas, Alterite et responsabilite,* Les Editions du CERF, Paris, 1966, p. 110.

231[2,0] „Aşezat într-o configurare a voinţelor care se relaţionează prin acţiunile lor, dar care se privesc drept în faţă - într-o societate adevărată - eu acţionez într-un sens care îmi scapă. Semnificaţia obiectivă a acţiunii mele trimite la semnificaţia ei intenţională: nu mai sunt, la drept vorbind, un eu, eu port o vină care nu se arată în intenţiile mele. în mod obiectiv eu sunt vinovat, iar ruga mea nu mă poate purifica ", *IN,* p. 27.

232 *ÎN,* p. 28.

233[2,2] „Raportul intersubiectiv al iubirii nu este începutul, ci negarea societăţii (...) Comunitatea iubirii este o comunitate in doi. comunitate a solitudinii, refractară la universalitate (...) Iubirea face orb respectul care, imposibil fără cecitate faţă de al treilea, nu e decât o intenţie pioasă ce uită de răul real ", *ÎN,* p. 28.

234 „Felul său de a fi şi felul său de a se manifesta constau în a-şi roti faţa spre mine, în a fi de faţă, lată de ce absolutul este persoană. A izola o fiinţă printre altele, a te izola în echivocul secret din «între noi» nu asigură exterioritatatea radicală a Absolutului. Numai mărturia de nerespins şi severă ce se inserează «între noi», care face publică, prin cuvântul său, clandestinitatea noastră privată, mediator exigent între om şi om, este faţă, este line ", *ÎN,* p. 29-30.

235zu ..Greşeala socială este comisă fără ştirea mea, în funcţie de o multitudine de terţi pe care nu îi voi privi niciodată în faţă, pe care nu îi voi regăsi în faţa lui Dumnezeu şi pentru care Dumnezeu nu poate răspunde. Intenţia nu va putea însoţi actul până la ultimele sale prelungiri şi, cu toate acestea, eul se şlie responsabil de aceste ultime prelungiri.', *ÎN,* p. 30.

236 *ÎN,* p. 30.

237[2,6] „Nu există adevărată nedreptate - adică de neiertat - decât faţă de un al treilea. Terţul este o fiinţă liberă căreia pot să-i produc neajunsuri restrângându-i libertatea Totalitatea se constituie datorită celuilalt (considerat) ca un al treilea ", *ÎN,* p. 35-36.

238[212] „L'ethique contenu dans la philosophie d'Emmanuel Levinas s'articule autour du Vous de

decisiv destinul filosofiei occidentale şi, în plus, pentru că nu există o mai vizibilă aplicaţie a alternanţei fiinţă-nefiinţă, apariţie-ascundere, vizibilitate- invizibilitate decât stazele răsăritului şi asfinţitului - exodul emfatic al luminii şi apoi recluziunea, ascunderea sub masca întunericului, ce poate fi receptat şi ca epifania neantului.

Vom judeca cele două staze prin structura relaţională care prilejuieşte întîlnirea elementului lume (mundanitate) cu agentul solar în actul enluminaţiei - punerea lumii sub lumină ca sub un fel de coroană

---

la responsabilite, du *Tu* de la relation erotique, et du *Nous* de la relation sociale: moments d'une ethique inseparable Ies uns des autres, vecus dans Tunicile d'un Moi renvoye au visage par un Absent, dont la trace se perd dans le laps d'un temps immemorial, d'un Moi assigne â la responsabilite qui ne peut que repondre: «Me voici, envoie-moi».", cf. Plourde, *op. cit.,* p. 116.

239[2,8] „...destinul este istoria. Voinţa intră în istorie pentru că ea există separându-se de ea însăşi: voind totul pentru ea însăşi, se vede la rândul ei voită de alţii Alienare care nu datorează nimic istoriei, care instituie istoria, alienare ontologică Ea este în acelaşi timp nedreptate. Datorită acestei nedreptăţi. persoanele se formează în preajma lucrărilor în care se dispută totalitatea. A exista producând lucrări din care să lipsească voinţa producătoare constituie tocmai statutul unei fiinţe care nu ţine în mâini, dacă se poate spune aşa, întreaga semnificaţie a fiinţei sale ", *ÎN,* p. 36.

240[2] " *ÎN, p.* 38.

241 *TI,* p. 66.

242 *TI,* p. 67.

243 *TI,* p. 68.

244 " *TI,* p. 69.

245"-[1] Constatare apartinându-i lui William M. Johnston, în *Spiritul Vienei,* Polirom, 2000, p. 314.

246 Johnston, *op. cit.,* p. 313.

247 P. Kampits - *Intre aparenţă şi realitate, o istorie a filosofiei austriece,* Humanitas, 1999, p. 110.

248 ..Când cineva gândeşte ceva, trebuie să existe tocmai cel ce gândeşte şi nicidecum obiectul gândirii sale; chiar şi atunci când neagă ceva, acest lucru e de-a dreptul exclus în toate situaţiile în care negafia e corectă. Astfel, cel ce gândeşte este singurul factor pe care îl reclamă relaţia psihică. Celălalt termen al aşa-zisei relaţii nici nu trebuie să existe în realitate. ', citat în Kampits, p. 111.

249 *Ibidem,* p. 314.

250 *Ibidem,* p. 318.

251 *Ibidem,* p. 318.

252 Cf. Johnston, *op. cit.,* p. 320.

253 *Ibidem,* p. 230.

254 „Aceasta, care constituie obiectivitatea obiectului, sensul şi «ca atare»-le lucrului pentru conştiinţă, nu este nici însuşi lucrul determinat, în existenta lui sălbatică a cărei apariţie o constituie tocmai noema, nici un moment propriu-zis subiectiv, «realmente» subiectiv, de vreme ce apare, în mod indubitabil, ca obiect pentru conştiinţă. Nu e nici din lume, nici din conştiinţă, ci lumea ori ceva al lumii pentru conştiinţă ", cf. J. Derrida în *Scriitura fi diferenţa,* ed. Univers, 1998, pp. 233-234.

255 Johnston, p. 321.

256 Observaţie făcută de J. Derrida, p 232.

257 *Ibidem,* p. 234.

258 ..Conştiinţa merge spre un scop, spre o limită, spre un dat. spre o lume Conştiinţa este intenţionalitate: act şi

259voinţă.'-, ÎN, p. 145.

260 *DVI,* p. 43.

z" *DVI,* p. 44.

261 *DVI,* p. 46.

regală, angajarea determinaţiei luminoase în destinul obscur al insuficienţei mundane. Căci lumea, mundanul şi totodată omul, fiinţează în această insuficienţă a luminii pe care o capătă spre ziuă şi o pierde în înserare. Lumea îşi generează fiinţările sub asaltul donativ al agentului solar; vieţuirea este concomitentă şi cosemnificativă enluminaţiei. Acest termen ne serveşte pentru a diferenţia clar răsăritul, zorii de zi ca ecstază a luminii în lume - rămânere, dominaţie şi stăpânire, regalitate a luminii, descindere oedipiană într-o cetate în criză, ameninţată de destrucţie, lumea ca cetatea Tebei aflată mereu în criză, starea de

262[211] „...ce qui s'identifie dans Timmanence et s'y recouvre, se deprend de soi ou se degrise, comme â l'instant ou le sommeil cede, et ou dans le reveil, le ci-devant vecu se decolore en reve qui fut et seulement se souvient. La transcendance dans l'immanence, l'etrange structure (ou la profondeur) du psychique comme âme dans l'âme, c'est le reveil toujours recommenţant dans la veille elle-meme; le Meme infiniment refere dans son identite la plus intime â l'autre.", *DVI,* p. 47.

263 *DVI,* p. 48.

264 „Â proprement parler, tout appartient au moi eveille en tant que continument thematisant, accomplissant des actes, fonctionnant comme un vivant Moi de presence, mais fonctionnant aussi dans des oeuvres passives, dans Ies associations et Ies syntheses de la constitution passive.", *DVI,* pp. 48-49.

265 *DVI,* p. 49.

266 „II ne s'agit pas d'ajouter un theme interieur au theme exterieur, mais de re-animer - ou de re-activer - la vie pour atteindre, sous le nom d'etre indubitable, la presence vivante. II s'agit, dans la presence, de retrouver la vie. Comme si la conscience dans son identification du Meme, s'endormait en s'eveillant aux choses, comme si l'objet contemple etait celui qui meduse et petrifie la vie en connaissance", *DVI,* p. 53.

267 „La contre-nature ou la «merveille» de la reflection sur soi, pratiquee dans la Reduction egologique, ne tient-elle pas sa chance de cet arrachement intersubjectif au primordial, â la reduction du Moi â sa secondante prealable et oubliee? La secondante au sous le regard d'autrui, la sphere primordiale perd sa priorite, ses privileges et sa suffisance, est un reveil ou l'egologique - et l'egotisme et l'egoisme - fuient comme des reves.", *DVI,* pp. 54-55.

268[242] *DVI,* p. 55.

269 *DVI,* p. 55.

270[2J]' „...nous demandons si la veillee est une nostalgie de l'egal et non pas une patience de l'Infini; nous demandons si des Iors, comme vigilance et veillee, la raison n'est pas le derangement irresorbable du Meme par l'Autre - reveil secouant l'etat de veille - derangement du Meme par l'Autre dans la difference, qui precisement non-indifference ne se prete pas aux adversites et aux reconciliations dans lesquelles la communaute - si formelle qu'elle soit - declenche le mouvement dialectique.", *DVI,* p. 58.

[290].....cunoaşterea e, prin ea insăşi, o relaţie cu un altul a conştiinţei şi vizarea sau voinfa acestui altul care e

271obiectul său (...) In intuiţia adevărului, cunoaşterea se descrie ca o împlinire, ca o satisfacere a unei aspiraţii spre obiect ", *ÎN,* p. 147.

272 „Chiar redus la indeterminarea *trăirii* şi a formalităţii purei *existente,* a flintei pure, psihismul *trăieşte* aici ori dincolo, în modul de *a vedea,* de a experimenta, ca şi cum *a trăi* şi *a fi* ar fi verbe tranzitive, iar *acesta* şi *acela* complemente directe.", *ÎN,* p. 130.

273 *ÎN,* p. 131.

274[252] *ÎN,* p. 133.

275 *ÎN,* p. 148.

276 *ÎN,* p. 149.

277[254] *ÎN,* p. 134.

278[252] „în non-intentionalitatea sa, dincoace de orice voinţă, înaintea oricărui eşec, în identificarea sa non-inten(ională, identitatea sa reculează înaintea afirmării sale, se neliniştеşte înaintea a ceea ce poate declanşa insistenta întoarcerii la sine a identificării ", *ÎN,* pp. 149-150.

suficienţă a luminii, totodată ordine, vizibilitate şi justiţie - de en-staza nocturnului. Prin enluminaţie vom înţelege, aşadar, beneficiile relaţiei dominante în ciclul dium dintre mundan şi solar, semnalând că există categorii conexe, cele amintite mai sus şi antipozii lor. Filosofia mundanului şi a mundanităţii omului trebuie să se califice riguros prin gândirea celor două staze şi a consecinţelor ce derivă din ele în chip obligatoriu. Staza primă, răsăritul, cel care marchează ciclul diurn va fi dominată de categoria Fiinţei, va reduce realitatea la vizibilitate, va considera ochiul ca organ al intelecţiei ca şi al justiţiei, va opta pentru o

279 „...umanul sau interioritatea umană este întoarcerea la interioritatea conştiinţei non-intentionale, la nedesăvârşita conştiinţă, la posibilitatea sa de a se teme de nedreptate mai mult decât de moarte, de a prefera injustiţia suportată injustiţiei comise şi ceea ce justifică flinta decât ceea ce o asigură ", *IN,* p. 138.

280 *ÎN, p. 150.*

281[240] „...dans le respect de la distance qui m'interdit d'entrer dans le vecu de l'autre, je puis â la fois pres-sentir et reconnaître en lui, dans et par un acte qui nous rend copresents, une chair â la fois autre et semblable (transcendantalement).", cf. Francis Guibal, *La transcandance,* în voi. *Positivite et transcendance,* PUF, Paris, 2000, p. 217.

282 „Lumea tăcută este o lume care ne vine de la celălalt, fie el şi un geniu viclean. Echivocul său se insinuează într-o batjocură Tăcerea nu e astfel o simplă absentă a cuvântului. Cuvântul se găseşte la fundamentul tăcerii, ca un râs reţinut cu perfidie.'', *TI,* p. 72.

283 ..Inversul limbajului este ca un râs care caută să distrugă limbajul, râs repercutat la infinit, în care mistificarea se ascunde într-o altă mistificare, fără să se întemeieze niciodată pe un cuvânt real, fără să înceapă niciodată.'', *TI, o.* 72.

284 ..în negativitate eul se manifestă prin îndoială, se rupe de participare. însă nu găseşte doar în cogito o oprire. Nu eu. ci Altul este cel care poate să spună da. De la el provine afirmaţia. El e la începutul experienţei *TI,* p. 73-74.

285 ..Astfel, lumea tăcută ar fi an-arhică. Cunoaşterea *(savoir)* nu ar putea începe în ea. însă, fiindcă an-arhică, la limita non-sensului. prezenţa sa către conştiinţă este în aşteptarea unui cuvânt care nu vine Ea apare aşadar în sânul unei relaţii cu Celălalt, ca semn pe care Celălalt îl emite, chiar dacă el îşi ascunde chipul, adică se sustrage ajutorului pe care ar trebui să-l dea semnelor emise şi pe care le emite. în consecinţă, într-un echivoc O lume absolut tăcută, indiferentă la cuvântul care tace, tăcută într-o tăcere care nu lasă să se ghicească, dincolo de aparenţe, pe cineva care semnalează această lume şi care se semnalează semnalând această lume - fie şi pentru a minţi prin intermediul aparenţelor, ca un geniu viclean, o lume atât de tăcută nu ar putea nici măcar să se ofere ca spectacol ", *TI,* p. 74.

286 *TI,* p. 75.

287 ..Ea se pune într-un discurs, într-o între-tinere *(entre-tient)* care propune lumea. Această propunere *(proposition)* se ţine între două puncte care nu constituie un sistem, un cosmos, o totalitate.", *TI,* p. 76.

288 „Tematizarea îl manifestă pe Celălalt, pentru că propunerea care pune şi oferă lumea nu pluteşte în aer. ci promite un răspuns celui care primeşte această propunere şi se îndreaptă către Celălalt, de vreme ce primeşte. în propunerea sa, posibilitatea de a întreba Întrebarea nu se explică doar prin mirare, ci şi prin prezenţa celui căruia ea i se adresează/', *TI,* p. 76.

289 „Semnul nu semnifică semnificantul aşa cum semnifică semnificatul. Semnificatul nu e niciodată prezenţă completă; întotdeauna semn la rândul său, el nu vine dintr-o franchete directă. Semnificantul, cel care emite semnul, este de faţă in ciuda intermedierii semnului, fără să se propună ca temă.'', *TI,* p. 76.

290 „Căci acest ajutor acordat întotdeauna cuvântului care propune lucrurile este esenţa unică a limbajului.“, *TI,* p. 77.

291 ..A avea un sens indică o situare în raport cu un absolut, a avea un sens înseamnă a veni dinspre această alteritate care nu se resoarebe în percepţia sa (...) A avea un sens înseamnă a instrui sau a fi instruit, a vorbi sau a putea fi spus.", *TI,* p. 77.

politică a regalităţii, va cultiva un monoteism solar şi, în plan psihologic, va tinde spre o victorie a raţionalităţii - faza solară a conştiinţei. Prin logica ciclicităţii, staza a doua, asfinţitul, marchează ciclul nocturm, exluminaţia, starea de abandon a lumii de către principiul solar, retragerea în invizibilitate şi dispariţia ordinii, jocul de culise al injustiţiei la adăpostul întunecimii, plecarea lui Oedip în pribegie pentru a nu mai veni înapoi liciodată, cultul magic al lunii alternat cu idolatria constelaţiilor, o politică a duplicităţii, a ipsei de măsură, a manipulării favorizată de non-transparenţa adevărului. Categoria dominantă filosofic

292 *TI,* p. 78.

293[279] *TI,* p. 78.

294 ..Lumea este spusă şi, prin aceasta, poate să fie temă, poate să fie propusă Intrarea fiinţelor într-o propunere (proposition) constituie evenimentul originar al dobândirii unei semnificaţii, pe baza căreia se va ridica posibilitatea expresiei lor algoritmice. Cuvântul este astfel originea oricărei semnificaţii - a ustensilelor şi a oricăror lucrări omeneşti -, căci prin el sistemul de trimiteri la care se reduce orice semnificaţie îşi dobândeşte principiul de funcţionare - cheia sa." *TI,* p. 78.

295 „Prezenţa celuilalt frânge vrăjitoria anarhică a faptelor: lumea devine obiect. A fi obiect, a fi temă înseamnă a fi ceva despre care eu pot vorbi cu cineva care a străpuns ecranul fenomenului şi care m-a asociat lui ", *TI,* p. 79.

296 „Atenţia este atenţie la ceva, fiindcă este atenţie la cineva (...) Prima învăţătură a învăţătorului este însăşi prezenta sa de învăţător din care provine reprezentarea ", *TI,* p. 79.

297[279] ..Prezenta Maestrului care dă prin cuvântul său un sens fenomenelor şi permite tematizarea lor nu se oferă unei cunoaşteri (savoir) obiective; ea este, prin prezenta sa, in comunitate cu mine. Prezenţa fiinţei în fenomenul care frânge vraja lumii, care proferează d<i-ul de care eul este incapabil, care aduce pozitivitatea prin excelentă a Celuilalt, este *ipso fado* asociere.", *TI,* p. 80.

298 „Interlocutorul nu este un Tu, ci un Dumneavoastră. El se revelează în maiestatea sa Exterioritatea coincide aşadar cu o dominaţie. Libertatea mea este astfel pusă în cauză de un Maestru care o poate învesti. ', *TI,* p. 81.

299[290] Nu este vorba aici de acel sens etic al substituirii care înseamnă preluarea în responsabilitatea infinită a înseşi responsabilităţii celuilalt. Petitdemange a surprins bine sensul acestui tip de substituire: „...la substitution implique une mise â la disposition de soi illimitee, une affectation de soi par Ies autres telle qu'elle investit d'une fonction quasi mesianique: responsable de tout el de tous; acte ultime indeniablement, par lequel le moi renonce pour autrui ă toute identite prematuree, comme si la naissance ă notre vrai visage etait affaire remise ă demain, â partir de la traume spirituelle et concrete tissue par nos actes et dils pour l'autre. (...) est une intensification de mon unicite, le comble apporte â ma sohtaire prise de conscience que nul ne peut me remplacer dans la tâche qui m'incombe, ici et maintenant, et dont le souci, â moins de denegation precisement, est un aiguillon toujours deja lâ, tout comme l'autre est en moi comme avant moi ", cf. Guy Petitdemange, în voi. *Repondre d'Autrui,* Â la Baconniere-Neuchâtel, 1989, pp. 79-80.

300 *AE,* p. 30.

301 „Vulnerabilite, exposidon â l'outrage, â la blessure - passivite plus passive que toute patience, passivite de l'accusatif, traumatisme de l'accusation subie jusqu'â la persecution par un otage, mis en cause, dans l'otage, de l'idendte se substituant aux autres: Soi - defection ou defaite de l'idendte du Moi.", *AE, p.* 31.

302[w] *AE,* p. 31.

303 „Teama de a ocupa în *Da,* din numele *Dasein,* locul altcuiva; neputinţa de a avea un loc, o profundă utopie. Teamă ce mi-o provoacă fata celuilalt ", p. 151 ;i „...eu mă întreb deja dacă fiinţa mea este justificată, dacă *Da* din *Dasein-ul* meu nu e deja uzurparea locului cuiva.", *ÎN,* p. 154.

304 „Raportul originar a) omului cu lumea materială nu este negativitalea, ci plăcerea şi bucuria de viată.'', *TI,* p. 127._

va fi acum Neantul, nihilismul - metodă a cunoaşterii, apofatismul - tip de teologie, iar psihologia umană va tinde să investigheze adâncurile, obscurităţile subconştientului, unde îşi pregătesc insurgenţa arhetipurile. Este cazul să considerăm că cele două cicluri sunt interesante pentru analiza noastră în momentele lor genetice, respectiv răsăritul, nu diurnul, asfinţitul, nu nocturnul; în aceste momente devine comprehensibilă, analogic, aspiraţia metafizică.

Cele două staze sunt marcate în chip diferit de insuficienţă; ordinile pe care le inaugurează sunt formule de compromis, rezolvări provizorii ale raportului dintre lume şi agentul solar. Totodată, pentru subiect, comportamentul acestei relaţii cosmologice constituie contextul manifestării ciclurilor metafizice, conexe enluminaţiei şi exluminaţiei: dorinţa şi refuzul, entuziasmul şi reticenţa, voinţa şi complacerea, patosul aventurii şi sterilitatea sceptică, alături de multe alte binarităţi posibile. Pentru că starea de insuficienţă defineşte mundanul iar nu solarul, considerăm că relaţia celor două e patronată până la capăt de această disimetrie; omul ca fiinţare mundană îşi dezvoltă paradigma propriei istorialităţi într-o schemă definită de aceeaşi disimetrie, numai că aici luciul solarului îl deţine Alteritatea - centru de gravitaţie al afecţiunilor subiectului care determină tipul curburilor spaţiului intersubiectiv. Locuind, deşi poate că mai adecvat ar fi de spus, ţintuit de un destin gravitaţional, în lumea lui insuficientă ce-şi face o sarcină cotidiană din enluminaţie, subiectul îşi prezervă conformitatea, îşi consacră principiul locuirii în tendinţa către alteritate. Spunem de pe acuma că, în primă instanţă, acest Altul nu are comportament personal, nici măcar nu are o definiţie, nu este un cineva sau ceva, nu e un mod sau un gen, este o simplă urmă *(trace).* Altul ca originaritate a faptului de a fi dincolo de subiect e, în această fază, o instanţă apofantică. în conţinutul *a priori* al sensibilităţii subiectului, există o astfel de deschidere către alteritatea apofantică, stare naturală a psihismului şi anterioară manifestărilor conştiinţei intenţionale: situarea de sine într-un orizont încă necontrolat de politica autorităţii eului central, diferenţiat şi mobilat cu convingeri logice. Nu este vorba încă de conţinuturi teoretice şi, prin urmare, acest altul apofantic nu are vreo definiţie, sensul lui - care scapă încă elaborării doxice - este acela de orizont în care iradiază eul fără orientare şi finalitate, unul care nu invită, dar nici nu se opune, unul care nu cheamă, dar nici nu se refuză; să-i spunem orizontul Diferitului, al separaţiei. Este forma primă a disocierii, sentimentul originar al insuficienţei, prima evidenţă a particularităţii înfruntată de o alteritate ireductibilă. Orientarea subiectului în lume debutează cu aprehensiunea acestei diferenţe; filosofic vorbind, destinul teoretic al fiinţării umane va fi mereu necesitatea de a înţelege, de a gestiona şi de a co-ordona Diferitul. Sunt de fapt două ordine ale realului, Eul *(Acelaşi)* şi Altul *(Diferitul).*

Insuficienţa ontologică funciară este dată în incapacitatea Eului de a-şi fi Diferitul. Aspiraţia metafizică, pe care am numit-o astfel pentru nota ei de neutralitate teleologică prin comparaţie cu ceea ce Levinas numeşte dorinţă metafizică, lasă să se înţeleagă că există un dorit, că e precizată finalitatea, că e posibil un punct al performanţei în care dezirabilul să fie realizat; dorinţa ar fi o manifestare circulară încheiată sub apoteoza satisfacţiei. însă aspiraţia e simplă deschidere fără finalitate, orientare către un celălalt care nu are definiţie, nume ori determinaţie, punere în afară de suficienţa sinelui fără a te fi asigurat de pacienţa alterităţii, iluzie spaţială ce nu şi-a determinat teritoriul (categorie a pământescului în omologie cu raţiunea suficientă), propulsie temporală fără a fi profeţie a posibilităţii viitorului, călătorie care nu e pelerinaj pentru că nu ştie unde merge, rămânând astfel rătăcire a nomadului fără pământ şi casă, ieşire din cetate spre un câmp despre care nimeni nu a vorbit că ar exista, pur exod în care eul îşi ia cu sine toată averea (metaforă ontică indicând posesiunea sinelui), inclusiv memoria, fără însă a i se fi promis o zi a sosirii.

Mişcarea metafizică - figură definitorie a fiinţării subiectului - fie că o numim dorinţă sau aspiraţie, profită de un alibi - rămânerea în lume ca deplasare către un *dincolo* al ei. Levinas structurează analitica

destinului matafizic ca mişcare în relaţia[461] [462] [463] *„acasă” - „străinătate”,* sedentarism ontologic al eului ce îşi asumă nomadismul într-un orizont al Diferitului. Mişcarea identităţii lui Acelaşi ca stabilire de relaţie cu un altul, care nu echilibrează în pol simetric devenind un cineva, un el, un acela, mişcare ce este demers al nici unei perseverenţe - căci perseverenţa este orientare precizată în vederea scopului -, aspiraţie în care aspirantul nu se întâlneşte cu cineva care să fie limita propriei propensiuni, ci mai curând absenţă a limitei în al cărei cadru negativ se configurează eminenţa purei diferenţe; mişcarea metafizică a en-ergiei emergente din individuaţia lui Acelaşi către non-individuatul Celălalt defineşte astfel figura unei transcendenţe fără transcendent. Dorinţa comună are drept cauză eficientă o afectare privativă - foamea, setea, sexualitatea, solitudinea. Levinas va spune că *„Altul dorit in mod metafizic nu e altul precum pâinea pe care o mănânc, precum ţara pe*

care o locuiesc"[464]*,* nu este calitatea care să satisfacă o finalitate nutritivă, tihna locuirii, satisfacţia solidarităţii ori pleroma erotică. Dorinţa comună este dialectica simplă a nevoii şi satisfacţiei, vicioasă în

repetitivitatea ei, derizorie în duplicitatea finalităţii ei. Aspiraţia[465] metafizică e provocată şi ea de o emoţie nutritivă, dar de alt gen, aceea în care insuficienţa nu-şi poate preciza *substanţa* menită să o satisfacă, nu are garanţia că aceasta există, nu crede într-o eschatologie a întâlnirii finale. In dorinţa comună, obiectul dorit se asimilează în substanţa dezirantului, evenimentul scontat apoteozează capătul de drum al unei izbânzi, emoţia obţinută umple recipientul interiorităţii personale ce şi-a exhibat pretenţia. însă, aspiraţia metafizică revendică, fără să-l poată şti, un Altul absolut. Dorinţa comună izvorăşte dintr-o nevoie, creşte pe- complexul unei sărăcii; penuria călăuzeşte dezirantul către limanul propriului scop şi tot ea îi confirmă satisfacţia. Dorinţa comună ar fi *„conştiinţa a ceea ce s-a pierdut"* sau a ceea ce trebuie dobândit. Aspiraţia metafizică nu are o astfel de conştiinţă - pierderea ei poate e mai veche decât însăşi conştiinţa dacă ceva a pierdut, acel ceva nu are determinaţie, nu poate fi căutat în siturile nrfie'-eului (eul sensibilităţii afectate, mai vechi decât intenţionalitatea şi proiectul identităţii); dacă ceva trebuie dobândit, acel ceva nu va fi măsura pozitivă a vreunei nevoi, nu va fi fructul unei evoluţii care s-ar putea astfel încheia sub augurii reuşitei. Dorinţa comună poate lua forma *nostalgiei,* ea poate călători în răspărul timpului către un istm al fericirii trecute, poate învinge siluirea dia-croniei într-o restauraţie numinoasă a memorabilului. Figura lui Ulisse ne poate servi aici ca model. Dorinţa lui poate fi dorul de o Itaca tihnită a tinereţii lui îndepărtate, loc unde amintirile lui înrădăcinate se opun încă desţelenirii, inevitabile, a temporalităţii. Dorinţa domestică nici nu trebuie să fie altceva decât întoarcerea fericită la un ţărm de pe care ai plecat, la o casă pe care ai părăsit-o, la o soţie eternă ca apa izvoarelor, la un părinte în care deja timpul îşi exersează recviemele. întotdeauna această dorinţă ajunge la un capăt, se loveşte de negaţia propriei satisfacţii - căci orice dorinţă împlinită este o dorinţă negată. Derizoriul mecanicii dezirative ţine chiar de această răsturnare negativă, care poate fi, la o analiză atentă, chiar epfania plăcută a mortitudinii. Cu totul altfel se finalizează aspiraţia - fără finalitate - a afectării metafizice, ce se antrenează într-un orizont dezirativ deschis a cărui esenţă nu o poate bănui, exerciţiu al situării într-un dincolo neutru, a cărui continuitate firească nu poate fi

restauraţia sentimentului de *acasă.* Esenţa acelei aspiraţii este

neputinţa[466] de a fi satisfăcută, perpetuitatea gratuită a unei transcenderi oarbe. Merită citite cuvintele lui Levinas: *„Dorinţa metafizică nu aspiră la întoarcere, fiindcă e dorul de o ţară unde nu ne-am născut. Dor al unei ţări cu totul străine, care nu ne-a fost nicicând patrie şi unde nu vom ajunge niciodată. "*[i50]

în loc să-şi etaleze apoteoza într-o realizare a satisfacţiei, aspiraţia metafizică sfârşeşte prin agravarea insatisfacţiei - ca şi cum ai vrea să astâmperi setea bând apă sărată -, prin sporirea sentimentului privativ, sfârşeşte într-o contraglorie (nu-i putem spune eşec) a absolutului insuficienţei. Dacă se vorbeşte de un absolut al revelaţiei pozitive, al plenitudinii, de ce nu s-ar accepta şi această revelare a absolutului ca emfază a insuficienţei, forma deplină a aspiraţiei metafizice. Gestul sepetrece fără să se consume - act ce nu se poate istovi tocmai pentru că-i este interzisă finalitatea însă nu rămâne totuşi în gratuitatea unui moft patologic. Alteritatea ce întreţine aspiraţia metafizică nu e Fiinţa, nici Divinul, nici Lumea, nici Timpul, categorii precizate ce ar putea admite drept finalitate un tip de com-uniune; dar nu poate fi vorba de com-uniune pentru că unul din poli lipseşte, este protejat de dia-cronie. Nu e în joc nici participaţie şi nici sinergie. Generozitatea alterităţii se arată în infinitatea distanţei pe care o deschide în faţa eului, distanţă incomensurabilă pentru că sunt în relaţie registre diferite, sunt în relaţie chiar eul şi Diferitul. Manifestată ca distanţă în sentimentul infinităţii spaţiale, Diferenţa întreţine forma originară a transcendenţei - numită mai sus „fără transcendent". In baza acestei dorinţe metafizice, Levinas va opera cu o categorie prin care va caracteriza alteritatea ca un Celălalt (eu), categoria *înălţimii* feţei, a majestăţii *Celui-Preaînalt.* în relaţie cu acesta, dorinţa este absolută, căci dezirantul e un *muritor* iar doritul *invizibil.* Inconvertibilitatea categorică a acestui Altul invizibil, înălţimea manifestată ca un *„deasupra",* mereu mai adânc decât locul pe care se sprijină privirea, stârneşte la nivelul comprehensiunii originare

ideea infinităţii, anume ca exces[467] al prezenţei celuilalt anterior venirii unui eu la prezenţă.

Anterioritatea totalităţii

Diferenţa ca distanţă a heterolocalităţii este un *a priori* spaţial ce permite eului manifestarea aspiraţiei metafizice înaintea vreunei instituiri tematice. Totalitatea îşi produce sensul în tematizarea acelui sentiment topologic prin care eul îşi arogă exterioritatea ca pe un element propriu. A spune că eul e acea obiectivitate care *este,* aceea străbătută de comprehensiunea exteriorului ca mod de a fi al propriului, înseamnă a spune că eul este totul. Astfel s-ar produce o unificare a diferitului şi identicului în sfera comună a lui Acelaşi, unitate logică străbătută de circularitatea revenirii la acelaşi a unui eu care tiu-şi poate recunoaşte alteritatea radicală. Prin aspiraţia metafizică, eul tinde să ocupe orizontul care-1 separă de un transcendent, cel pe care încă nu-1 poate identifica dar care imeninţă să-l copleşească în infinitatea anteriorităţii sale. Eul se'manifestă ca aspiraţie pe Fondul unei ontologii a prezenţei aici, pe care nu o poate institui, care îl precedă şi-l face >ă fie, îl aduce şi-l instalează într-o lume pe care o locuieşte sau peste care se poate simţi iintr-o dată stăpân - căci a stăpâni înseamnă a poseda, a avea la îndemână locul care permite deplasarea, obiectele ce se pretează la manipulare, tăcerea fiinţelor care acceptă să capete un nume. Eul se trezeşte ca eu, se separă de totalitate, se refugiază dinaintea ameninţării totalităţii impersonale a anteriorului *-ily a* - prin exerciţiul autoreferenţialităţii; eul dezminte prin actul cugetării evidenţa originară a posesiei impersonalului în care este luat, se sustrage captivităţii totalităţii în actul proiecţiei de identitate - conştiinţa e acel tip de fiinţare care îşi poate produce imaginea autonomiei în raport cu exterioritatea declamând o libertate cu care poate să se înşele - libertatea în raport cu întregul. Aspiraţia metafizică, fără efortul eului de-a o recunoaşte, se consumă la suprafaţa totalităţii, cea care în anterioritatea ei necondiţionată lasă eul să se instaleze în lume şi să devină apostat sub pretenţia autonomiei, din care îşi face o raţiune suficientă. Această condiţionare pare să-i fi scăpat lui Levinas sau nu a vrut să ţină seamă de ea, pentru că ar fi deturnat pre-judecăţile sistemului pe cale de a fi întemeiat. El vrea să gândească mereu numai din perspectiva persoanei întâi, a unui eu central şi autonom fără de care nu poate să apară în schema formală a filosofiei alteritatea Celuilalt: *„ Pentru ca alteriiatea să se producă în fiinţă e nevoie de o*

gândire şi e nevoie de un Eu."[468] De altfel ruptura eului, care îşi caută alteritatea în dorinţa metafizică, cu totalitatea este în intenţia explicită a demersurilor levinasiene.

Aspirând către o alteritate ireductibilă cu care să fie imposibilă sinteza, unitatea ori suma, care să satisfacă atributul diferenţei radicale, eul metafizic realizează dimensiunea infinitului, situare încă impersonală care impune o atitudine deferentă fără trimitere la subiectivitatea unui „cine"; în relaţia cu înaltul se deschide mişcarea de transcendere sau, cum Va spune Levinas printr-un termen preluat de la Jean Wahl,

mişcarea de trans-ascendenţă.[469] Un altul impersonal prin aceea că rămâne mereu în schema intenţională a eului nu este o veritabilă alteritate; din acest unghi de vedere, relaţia cu lumea, cu naturalul, cu cerul, cu elementele nu oferă ocazia compariţiei unei transcendenţe. Refuzul constant practicat în *Totalitate şi Infinit* se manifestă în sensul neacceptării perspectivei unui terţ, a privirii din afara sistemului în care eul şi alteritatea lui ar deveni un întreg; este un refuz al gândirii din perspectiva totalităţii, dezinteresată de fenomenologia eului etic. Astfel intră în joc o *,,ruptură cu totalitatea",* dar nu la nivel ideatic, ci ca situare metodologică în sistem. Pentru că tinde să genereze categoria alterităţii personale autonome, care ar justifica definiţia relaţiei metafizice, Levinas are nevoie de centralitatea posesivă a unui Eu căruia să-i suspecteze actul intenţional de tendinţe totalitare, pentru a lectura în asta urme (sau chiar gestul prim) ale violenţei. în năzuinţa lui exorbitantă de a venera alteritatea celuilalt eu, Levinas comite o deturnare deliberată a însuşi sensului ontologiei - în loc să integreze persoana în totalitatea fondatoare a unui impersonal, procedează pe dos; în chip fenomenologic, traduce sensul fiinţei pornind de la primitatea propensiunilor eului. Eul devine o axiomă necesară care îşi produce, din nevoia de simetrie, un alt-eu cu care să se poată situa faţă-către-faţă. Dincolo de analiza etică pe care o practică Levinas, schema filosofiei lui are o pronunţată dimensiune estetică, este o schemă formal simetrică, deşi calitatea relaţiei este esenţiala disimetrie a persoanelor.

între Eu şi altul aspiraţiei metafizice este posibilă, dintr-un unghi de vedere extern, totalizarea. Numai că acest unghi de vedere nu există sau

în orice caz, nu e agreat[470] de Levinas. Sensul alterităţii se poate

constitui doar cu condiţia centralităţii unui eu[471], a unei fiinţări ce-şi defineşte esenţa prin a fi punctul de plecare, a fi intrarea în relaţie, a fi în chip absolut un cineva identic fără mijlocire, ceea ce îl delegă să fie el mijlocitorul oricărei alte identităţi posibile ca unul ce poate iniţia relaţie. Sensul eului nu poate fi desprins de principiul identităţii; în mod eminent, a avea identitate revine la a putea susţine Eu sunt Eu, ceea ce arată că dincolo de alterările posibile, datorate afectului, memoriei, intenţionalităţii, imaginaţiei, stărilor onirice, eul îşi prezervă o continuitate protoplasmatică, o anume circularitate a aprehensiunii.

Fiinţa eului este însăşi fiinţa identităţii[472]. Ieşirile din sine către lume, exodul către o alteritate, influenţele primite de la anumite elemente ale exterioritătii afectează eul, îl impregnează cu impresii, cu urme *(trace),* îi schimbă comportamentul ideatic sau schemele de comprehensiune şi, cu toate acestea, identitatea lui este confirmată ca unul ce nu se schimbă de-a lungul modificării potenţelor sale. Fidelitatea faţă de sine ca esenţă imanentă nu e opera voinţei eului, nu este o consecinţă, ci o condiţie a fiinţării lui şi a posibilităţii experienţei; nu ar avea relevanţă vreun fel de experienţă teoretică, raţională, afectivă, dacă nu ar exista acest eu constant ca referinţă continuă - pânză pe care se tuşează şi retuşează toate formele şi culorile plasticii experimentale. Dar Descartes, Kant, Fichte, Hegel, Husserl au convins în manieră magistrală de această infailibilitate metodologică a eului.

Opera identificării de sine a eului nu se desfăşoară într-un cadru teoretic abstract, nu se produce ca act logic rezumabil la o tautologie. Forma concretă ce permite autoidentificarea este locuirea în lume, va spune Levinas, după ce şi Heidegger a facut-o mai devreme. Eul se găseşte pe sine deja instalat într-un orizont ontologic pe care-1 poate numi fără rezerve lume, se sprijină pe un pământ, are o temelie terestră sub picioare, vede o zare infinită care-i permite accesul la vastitatea cerului, are o ţară căreia îi aparţine, o casă unde se poate adăposti, un corp care îl face vizibil. Toate acestea sunt raţiuni ale fiinţării în lume; de toate se loveşte sau cu toate se întâlneşte acel invizibil ce-şi zice sieşi Eu. Trăieşte în lume, se sprijină pe pământ, poate face, acţiona, schimba în planul lucrurilor ce-1 ambientează. Ideea de sine a unui eu este reminiscenţa interioară a garanţiei locuirii, consecinţa certitudinii de a ivea o casă - a fi *aici* ca *acasă* - expresia arhitecturală a sentimentului

proprietăţii spaţiului[473]. Nu ocupă un teritoriu de care să fi fost străin, nu dobândeşte prin merite războinice dreptul la teritorialitate, ci este prin natura locuirii Iui deja amplasat aici, este *autohton* într-un mod imemorabil, de când se ştie, se ştie tot *aici* - presupunând chiar mobilitatea ca ocupare alternativă a unor teritorii, exodul, pribegia sau nomadismul, eul încă rămâne sub garanţia unui *aici* ca teritorialitate generică (Egiptul sau Canaanul, Troia sau Itaca nu sunt decât marcaje diferite ale teritorialităţii - aceeaşi pretutindeni - pe unde şi-ar putea înscrie istoria un Moise sau un Ulise). Posibilitatea sau sentimentul posesiunii se întemeiază pe garanţia prealabilă a teritorialităţii - pot avea, pot deţine pentru că am pământul de sub mine, am casa, locul de adăpost. Aceasta e însăşi *maniera* de a se exprima a identicului. Eu *sunt* pentru că sunt aici, eu *am* pentru că-mi aparţine locul şi casa, corpul şi drumurile mele. Trebuie remarcat faptul că Levinas analizează corelativ sentimentului locuirii şi pe acela al nomadismului, al străinătăţii, metecismul celui ce nu e de aici (din lume) - sufletul ca metec, omul muritor ca metec într-o lume din care va fi alungat.

Este de asemenea lesne de apreciat că o filosofie a locuirii, a spaţialităţii - ca ţară, casă, corp - derivă din anumite contingenţe istorice, este produsul unei civilizaţii sedentarizate care a ajuns să-şi sacralizeze locul propriu şi istoria proprie, civilizaţie ce şi-a pierdut inocenţa incertitudinilor destinale, dar şi scepticismul care i-ar bagateliza izbânzile. Credem că, alături de sentimentul teritorialităţii, pentru destinul metafizic al eului este relevant sentimentul nomadismului. Mobilitatea, faptul călătoriei înseamnă deopotrivă apartenenţa la şi refuzul unui spaţiu, locuirea şi părăsirea locului, posesiunea şi privaţia/pierderea a ceea ce pare mai definitoriu pentru situarea în lume - o lume în care vii pentru a pleca şi eşti pentru a nu mai fi. Drumul nu este doar părăsirea teritorialităţii, ci şi absolvirea de fetişul ei; nu este ieşirea din lume, ci instalarea în mobilitatea fiinţării mundane ca una ce nu poate fi fixă, definitivă, continuă, asumarea în sine a străinătăţii (străin de locul meu, de trupul meu, de eul meu), preluarea altului în acelaşi, periplul hermeneutic prin neînţelesuri către un sens major, care e fiinţarea ca rătăcire. Drumul e un mod de a fi totodată aici şi dincolo, aproape şi departe, acasă şi rătăcit - oriunde aş fi, sunt pe un drum, dar cu toate astea, pot fi departe de casă şi înstrăinat. Pe drum eu sunt tot timpul aici, dar nu în acelaşi Ioc, nu mereu acasă, nu mereu în ţara mea; drumul e forma mobilă a locuirii, prelungirea către altul a lui acelaşi, care nu se pierde deşi se schimbă, faptul de a fi în afară de propria casă - din care poţi pleca şi la care poţi reveni - casa ca metaforă a eului intenţional. A ieşi dintr-un loc şi a intra într-un loc sunt gesturi concomitente, realizate pe drum, ceea ce exprimă în chip adecvat ec-staza eului în alteritate, dar şi rămânerea la sine. Temporalitatea se poate exprima ca drum al eului, călătorie,

proiecţie către un *nu încă* iminent, dar şi ieşirea din *tocmai deja* al memoriei. Imaginea drumului permite conversia sentimentului spaţial al locuirii - corelativ posesiei - în sentiment temporal al nomadismului - corelativ alterităţii în acelaşi.

Nota definitorie a alterităţii este nonreprezentabilitatea. Ceea ce este reprezentare într-un eu îi revine, prin corelaţia noesă-noemă, acestuia, se *dizolvă* în el pierzându-şi capacitatea de recul la asimilare. Universul experienţei se ţese prin diversele tipuri de reducţie; de aceea, altul în sens autonom nu este experimentabil, nu poate fi constituit; el trebuie să fie în sine, să aştepte eul şi să-l poată părăsi: *„Puterea Eului nu va străbate distanţa pe care o indică alteritatea Altuia"*[59] pentru că un Altul în sens absolut e un cineva, un alt centru de egoitate, care nu moşteneşte nimic din istoricitatea experienţei mele, unul ce este străin - prin aceea că nu locuieşte în *aici-u*| eului meu - şi care poate să rămână străin, unul care e liber să mi se opună sau să atenteze la identitatea mea, unul pe care, chiar dacă l-aş înrobi, nu-1 pot stăpâni în sensul în care sunt stăpân pe eul meu. în autonomia principială a diferenţei lui, celălalt nu poate fi indicat decât ca a doua persoană, un Tu - ceea ce înseamnă a sta în faţa mea şi prin asta, a fi infinit altul decât Eul meu care te indică. Celălalt îmi rămâne cu totul altul prin aceea că nu poate să fi fost în chip primordial eul meu; el poate fi văzut, întâlnit, recunoscut, poate dispărea ca entitate autonomă devenind urmă în memoria mea, dar nu poate să fi fost el de la început - dintotdeauna - eul pe care îl desemnez autoreferenţial. Relaţia preferată de Levinas în întâlnirea dintre un Acelaşi şi un Altul (ca şi categorii metafizice), este *faţă-către-faţă.* Distanţa de neanulat între cei doi, vehiculul transcendenţei sub care trebuie să se recunoască reciproc, este limbajul[460]. Prin elocuţie se recunoaşte celuilalt calitatea de eu; nu te poţi adresa cuiva căruia nu i-ai creditat în prealabil alteritatea - nici nu există alteritate, va specifica Levinas, decât pornind de la un eu şi cu referire Ia opera autoconstituantă. Limbajul este cel care consacră sensul religiosului care nu e relaţie cu sacrul, cu cineva pe care-1 numim Dumnezeu, ci relaţie stabilită între Acelaşi şi Altul, în care distanţa nu se anulează, diferenţa nu dispare, în care nu este posibilă totalizarea şi, totuşi, relaţia nu suferă. Asta ar reprezenta victoria asupra totalităţii, emanciparea de sub opresiune a categoriei ontologice a unităţii - din care derivă ideologiile totalitare -, demolarea certitudinii fenomenologice că realitatea este integral constituită prin intenţie, fundamentarea unui dualism metafizic al ireductibilităţii, pe care se poate altoi un sistem etic. întâlnirea eului cu alteritatea generează imaginea lumii ca experienţă a istoricităţii, în care violenţa trebuie înlocuită cu responsabilitatea. Dar oare lectura alergică practicată de Levinas asupra filosofiei totalităţii şi unităţii să fie cu adevărat întemeiată, şi atunci istoria gândirii occidentale să fie etalarea

speculativă a unor demersuri opresive? Este într-adevăr celălalt o revelaţie levinasiană? Vom practica un mic interludiu pentru a vedea cum se constituie orizontalitatea legăturii cu celălalt în fenomenologia husserliană, luminată din unghiul interpretativ al lui Sartre şi M.

Merleau-Ponty[461]. [474 475]

Vinculum şi percepţie; caracterul a priori al celuilalt

în urma unor minuţioase investigaţii asupra lui Husserl, Amo

Miinster[476] stabileşte între 1909 şi 1911 perioada în care textele părintelui fenomenologiei schiţează primele idei despre alteritate, alter-ego, empatie *(Emfiihlung)* şi inter-relaţionare a subiecţilor, cu ocazia analizei aplicate percepţiei şi prezentificării unui corp străin, entitate psiho-fizică diferită de mine, a cărui geneză se impune stabilită. Husserl se detaşează critic de teoria empatiei a lui Theodor Lipps, dar şi de teoria transferului prin analogie, urmărind sistematic procesul constituirii celuilalt. Prelegerile din 1916 se referă deja la alteritate nu în termenii empatiei câmpului de sensibilitate al eului faţă de un corp

străin, accentuând posibilitatea ca acesta să fie *„dat”* încă înaintea[477] experienţei reale a eului. Acum se conturează ceea ce Miinster

denumeşte *„teoria caracterului a priori al celuilalt"*[478], fără vreo influenţă din partea lui Scheler care vorbeşte de apriorismul unui „Tu". în 1929, o dată cu *Logica formală şi transcendentală,* Husserl anunţă depăşirea definitivă a „solipsismului transcendental" şi astfel rezolvarea problemei intersubiectivităţii prin *„extinderea câmpului de investigaţie*

fenomenologică către conştiinţa celuilalt"[479].

J. P. Sartre îşi ia sarcina de a dezvolta ideile husserliene privind configurarea alterităţii, depăşind cadrele strict circumscrise ale apercepţiei şi analogiei. Folosindu-se de conceptul heideggerian al contingenţei, filosoful francez consideră că natura celuilalt este un fapt

ireductibil şi contingent[480], unul pe care în loc să-l constituie, eul îl

întâlneşte *(rencontre).* întâlnirea cu celălalt redirecţionează[481] eul dinspre fiinţarea-pentru-sine către fiinţarea-pentru-altul, acesta din urmă fiind, ca alt subiect, privitorul *(celui qui me regarde)* eului în drum spre obiectivare. în raportul dintre subiecţi separaţi, jocul distanţei şi al

privirii[482] modulează aspectul hyletic pe care se sprijină dovada empirică a alterităţii celuilalt, care divulgă slăbiciunea faptului de-a fi *în faţa* unui străin, vulnerabilitatea nudităţii la care se poate atenta. In primă

instanţă, întâlnirea cu celălalt pune eul în pericol - în sensul unei

negaţii[483] ipostatice care revelă neantul metafizic al lipsei de relaţie constituie o ameninţare. Dar atunci când subiectul sartrian descoperă privirea celuilalt aţintită asupra lui, suferă reculul unei viziuni introiective, se regăseşte pe sine ca cel ce „este *privit";* de aici se dezvoltă afecţiunea îngrijorării, angoasa, ura, ruşinea - ruşinea de sine înaintea celuilalt - etc. Celălalt joacă şi rolul unei oglinzi, îi mediază eului relaţia cu el însuşi „est *le mediateur indispertsable entre moi et moi-meme."* A fi subiectul care percepe străinătatea celuilalt, a fi supus unei traume în propria ipseitate, sub imboldul prilejuit de prezenţa celuilalt, conduce la convingerea că acesta nu poate fi unul dintre nenumăratele fenomene ale experienţei interiorităţii, ci o alteritate, un eveniment în fiinţă separat de sfera de cuprindere a ceea ce este

propriu, a egoităţii. Angoasa[484] însoţeşte, la Sartre, în permanenţă, raporturile dintre subiecţi. Departe de a fi condiţie etică, aşa cum va deveni la Levinas, separaţia unui corp de altul şi a unei conştiinţe de alta declanşează diversele timbre traumatice care trimit la revelaţia neantului, la o *„cădere originară"* - obiectificarea eului prin absenţa relaţiei. Esenţa relaţiilor dintre o conştiinţă şi cealaltă nu este aici nici fiinţarea-împreună heideggeriană, nici responsabilitatea levinasiană, ci conflictul - *„starea originară a fiinţării-pentru-altul."*

Niciodată metoda transcendentală nu a pretins, ca şi ultimă consecinţă, să reducă obiectivitatea naturii la aceea a conştiinţei, să facă din exterioritate un proiect al eului. Dimpotrivă, natura şi obiectivitatea par a fi evidenţele ultime dincolo de orice travaliu reducţionist. în oricare moment al desfăşurării ei, în fiecare etapă a procesiunii fenomenologice, conştiinţa vieţuieşte pe seama sau împreună cu o corporeitate, locuieşte cu ea în lume, în ceea ce pentru Husserl este

anturajul[485] iar pentru Levinas, *agrementul.* De la început, experienţa subiectului este aplicaţie în anturajul unui complex hyletic - percepţiile propriului corp, substanţa obiectelor, elementalul lumii fizice. în acest complex, angrenat printr-o dispoziţie naturală, subiectul devine experimentator pentru că este localizat şi în această localitate găseşte un punct unde să-şi instaleze vederea, iar *„puterea sa stă tocmai în faptul că are un loc din care vede"*[m]. Deja subiectul este o fiinţă în lume, definită prin dispoziţie locală şi în exerciţiul percepţiei sincron actelor mentale. Localitatea subiectului se regăseşte pe fondul unei localităţi a lucrurilor ce mobilează generos deschiderea spaţială oferită percepţiilor. Relativitatea intenţională a raporturilor cu lucrurile nu dezminte imanenţa continuităţii aperceptive a conştiinţei ca sine al propriului corp. Contrar radicalităţii dualismului cartezian, conştiinţa se găseşte pe sine ca gândindu-se dintr-un corp ce se percepe pe sine, este conştienţă a intuiţiei hyletice, cum o vom numi mai târziu. Raportul perceptiv al corpului cu el însuşi întreţine prestaţia eului ca legătură, *vinculum,* cu obiectitatea. Lumea obiectului este un dincolo al propriului corp, anturajul pe care se sprijină, aura materială în care e aşezat fără prealabilul intenţiei. Corpul stă pe obiectitate, se simte, se percepe ca şi continuare a temeiului obiectual. Picioarele sunt picioare aşezate pe pământ şi în continuitate hyletică cu pământul, corpul e purtat de aceste picioare, mâinile sunt atârnate de acest corp, capul se mişcă susţinut prin întregul corp de acelaşi pământ. Corporeitatea este literalmente înrădăcinată în pământ - chiar dacă alerg dintr-un loc în altul, tot pe pământ mă sprijin. Aici trebuie recunoscută legătura cea mai fermă, fundamentul corelativităţii hyletice. Acelaşi corp este, printr-o dublă ipostaziere experimentală, şi percepţie, şi perceput, adică obiect şi subiect al unei translaţii sincrone, este un *acelaşi* şi totuşi *altul* printr-o concomitenţă a reciprocităţii rolurilor. In exemplul lui Merleau-Ponty, mâna dreaptă poate să atingă mâna stângă şi să o simtă ca pe un lucru între alte lucruri. Dar deosebirea fundamentală apare atunci când mâna stângă simte şi ea mâna dreaptă care o simte, este un lucru ce-şi percepe percepătorul. Corpul e cadrul unei astfel de ipostazieri unde identitatea hyletică şi alteritatea ipostatică a percepţiei coincid - cele două mâini ce se simt reciproc se află înrădăcinate în acelaşi corp, se regăsesc ca fiind isohyletice. Finalitatea trezită în reciprocitatea percepţiei deţine calităţi superioare condiţiei natural perceptive, este *„un fel de reflecţie".*[m] Trupul devine el însuşi mediul reciprocităţii perceptive care produce saltul calitativ ce, printr-o circularitate a energiei entelehiale, revine la trup ca la temeiul prim al posibilităţii în genere a percepţiei. Mâna stângă şi cea dreaptă se simt reciproc până la a declanşa o reflecţie, dar corporeitatea este mediul care înrămează complexul experimental ale cărei aplicaţii tocmai se resimt - mediul pe al cărui fond mâna poate fi mână, de a cărui susţinere depinde

orientarea, unde stânga şi dreapta îşi arogă situarea opozitivă.

Posibilitatea intuitivă de a se găsi deja instalat într-un mediu (în sensul pe care îl vom cultiva împreună cu Levinas), care-1 susţine, nu ne convinge să reducem naiv corporalitatea la orizontalul mediului, însă ne obligă să postulăm un gen de *continuitate hyletică* între mediu şi corp, ceea ce poate fi numit şi un *vinculum* natural, intuiţie a gravitaţionalului care face ca întreaga istorie a ctitoriei, producţiei, manufacturii, operaţiunii să se consume ca istorie, provizorie, a unei instalări, deja

definitive, înţeleasă ca dependenţă, înrădăcinare, dar [486] [487] şi puterea de a se orienta, de a lua o direcţie, de-a alege un drum, de a lua hotărâri. Apariţia subiectului într-un mediu produce un punct de observaţie, prilejuieşte deschiderea unei crize problematice, crearea unei indispoziţii care cheamă mediul la satisfacerea unor acte dezirante, în conformitate cu unele ambiţii, la onorarea, prin răspuns, a unor seturi interogative. Subiectul nu e în principal ochiul care are un sprijin pentru observaţie; el este, mai originar şi infinit mai bogat, o stare de criză a mediului, o compromitere a echilibrului medialităţii prin intenţiuni, dorinţe, aspiraţii, proiecte, ambiţii - în ultimă instanţă, ambiţia demiurgică a posesiei şi adaptării complete a mediului prin serii de reconversie optimizantă, lucrare în care eu nu sunt singur, nu sunt acel

„animal de percepţii şi mişcări”[488] ce migrează rătăcit de la un colţ la altul al unei lumi ce-l expune pe însuşi fondul neutralităţii ei indiferente; izvorul medial de la care eu mă adap îmi permite să-i observ pe ceilalţi, veniţi nu se ştie când şi de unde, dar la aceeaşi adăpătoare, fiecare lăsându-şi urmele pe mâlul aceluiaşi râu, mă percep, ca să zicem aşa, consonant cu sugestia zoologicului, împreună cu turma celorlalţi - respirând, mâncând, fugind de ploaie, vânând hrana, făcând gesturi semnificative, căutând tihna siguranţei. Lumea percepţiei se deschide ca experienţă a originarităţii sociale, a pluralităţii nucleare personale. Abia consecutiv revelaţiei prime a mulţimii alterităţii se poate genera

hipersfera instanţei detaşat analitice a ipseităţii[489] transcendentale. Originarul experienţei mulţimii nu arată doar diferenţa alterităţii celorlalţi faţă de centralitatea mea, dar permite şi spontana *prezumţie,* pornind, evident, de la analogii comportamentale, *a intenţionalităţii autonome* - ceilalţi se arată ca alte voinţe, alte vise, alte sensuri, contracandidaţii transcendenţei teleologice particulare. Credem că această *prezumţie a persoanei a doua şi a treia* înseamnă ceea ce Merleau-Ponty consideră a fi certitudinea mea că aceleaşi lucruri sunt văzute de alţii - deci obiectivate, deci semnificate, deci adeverite -, condiţie a ontologiei, a limbajului, a cunoaşterii.

Celălalt-ul prezent în experienţa propriei corporalităţi nu ar fi condiţie suficientă, după Merleau-Ponty, pentru constituirea persoanei a

doua; există o stare extatică[490] [491] originară a reciprocităţii în care corpul şi alteritatea celuilalt se constituie concomitent; nu se poate începe prin postularea efectivă a unei *persoane,* a unui alt *eu,* a alterităţii *subiectivului* decât în condiţii abstract experimentale; un altul este perceput în primul rând ca şi corporeitate; ca *eveniment al mediului în care coexistăm* sub auspiciile mirării solitare. Celălalt vine spre corpul meu aşa cum mâna stângă vine către cea dreaptă, se *„substituie mâinii mele stângi"; „el şi cu mine suntem precum organele unei intercorporeităţi.* [ir>] Astfel de datare originară a celuilalt, ca experienţă

esteziologică, se găseşte încă în fragmentele husserl iene[492], pe care Levinas le învinuieşte că ar fi redus *Alteritatea* la exerciţiul proiectiv al unui *Acelaşi.* De la teza intercorporeităţii, care continuă la nivelul orizontal al polimorfismului zoologic intuiţia continuităţii hyletice verticale, de la pământ prin om către cer, ca printr-un tub ontic, osie a necesităţii sau axă a unor intercondiţionări fluviale, trebuie să se ajungă, prin procedee care încă nu sunt clare, la certitudinea personalităţii ce traversează invizibil orizontul zoologic, a subiectivităţii ce se caută pe sine îndărătul trupurilor agitate, mobile, dezirante. Pusă în felul lui Merleau-Ponty, întrebarea este: Cum se poate trece de la evidenţa co-prezenţei trupurilor la ideea unor spirite, a unor persoane ori subiecţi? Deocamdată mă aflu în situaţia în care nu pot avansa prejudecăţi despre un dincolo al vizibilului, nu pot şti că ar fi ceva înăuntrul corpurilor pe care le observ asemeni obiectelor din natură, asemeni lucrurilor. Refulându-mi spontaneitatea iluziei animiste, nu pot încă postula că lumea vizibilului ar fi însufleţită, că ceilalţi, pure energii hyletice încă, ar fi nişte persoane. Deşi procedez metodic, totuşi comit eroarea unei omisiuni deliberate. Eu ştiu că sunt cel care observă exterioritatea plurală a unei mulţimi de corpuri, obiecte simple, mobile, asemănătoare corpului meu, dar ştiu şi că intuiesc interioritatea conştiinţei care tocmai se vede observatoare şi care deja operează cu procese de analiză, calcul, interogaţie, altceva adică decât exterioritatea mişcărilor vizibile. Eu îmi sunt încă de la început confesorul secret ce se bucură de avantajul de-a nu fi doar ceea ce pare vizibil celorlalţi. Sunt, asemeni celorlalte obiecte mobile, expus şi eu vizibilităţii externe, dar în plus eu văd şi reflectez, intuiesc, judec, interoghez. Sunt ceva în plus faţă de ceea ce se vede, mă bucur poate de un avantaj. Pot fi eu unicul avantajat, cu toate că în aparenţa vizibilă şi comportamentală mă aseamăn atât de mult unei întregi mulţimi de fiinţări? Iată o interogaţie naturală. Ce temeiuri ar fi pentru ca eu să deduc o astfel de exclusivitate? Pentru ce imensitatea naturii, care a produs mulţimile, genurile, speciile - în care vizibil mă integrez şi eu ca aparenţă -, ar fi practicat tăietura destinată a unei astfel de excepţii? Iată întrebări care deja presupun o conştiinţă metafizică.

Vom încerca să răspundem sistematic urmând firul călăuzitor al hierofantului nostru. O dată ce mi-e clară activitatea autoreflexivă, *„celălalt poate fi pentru mine spirit exact în sensul in care sunt eu*

pentru mine însumi”[493]*,* el poate beneficia de hazardul care a făcut din mine o fiinţă conştientă de sine, o interioritate. Nici un impediment natural nu-mi blochează libertatea unei translaţii retroiective, nu mă împiedică să admit că el ar fi subiectul care mă vede pe mine aşa cum eu îl văd şi că el m-ar judeca drept unul ce îl judecă, replica simetrică a concesiei mele că mi-ar putea fi asemenea. Este improbabil ca eu să-l concep ca alteritate radicală personală, însă pot admite autonomia agnosică a unei similarităţi; *„nu există constituire a unui spirit pentru alt*

spirit, ci a unui om pentru un om ”.[494] Se deduce pripit subiectivitatea celuilalt printr-o *impietate intenţională,* cum se exprimă Husserl în *Meditaţiile carteziene.* Etalarea similarităţilor corporale, care provoacă intuiţia spontană a unor efecte de specie, clasă, gen, justifică procedeul impietăţii, o dată cu care un celălalt s-a configurat - alteritate

primordială[495], care încă nu beneficiază decât parţial, asemeni unui nounăscut, de atributele subiectivităţii, este doar potenţial subiect, însă alteritate incontestabilă. Eliberarea reciprocă a centralităţii autonome a celuilalt, pornită dintr-o experienţă naturală, constituie adevăratul eveniment genetic pentru alteritate, dar şi ieşirea de sub regimul restricţiilor intenţionalităţii constitutive. Asta ar însemna, în termenii lui Levinas, eliberarea transcendenţei celuilalt de sub coerciţia eului transcendental, eliberarea unui infinit altul din totalitatea ipseităţii lui *Acelaşi.* însă gândirea lui, ca gândire care nu este a mea, actele volitive, valorizările şi în genere prestaţia intenţională nu pot fi, pentu mine, decât ipotetica paranteză de alteritate dincolo de limitele ipseităţii mele; dacă le-aş prezuma, le-aş reduce, dacă le-aş înţelege, le-aş converti la interioritatea mea; dar dacă îmi rămân complet exterioare şi dincolo de orice relaţie, atunci celălalt scapă tezei realului, se volatilizează ca o stafie în zorii dimineţii. Asta va fi sarcina, dificilă, a lui Levinas, să predice alteritatea ca infinit pozitiv în afara oricărui proiect de realitate al unui eu central, să gândească transcendenţa unui semen în afara introiecţiei.

Nici pentru Merleau-Ponty celălalt nu se constituie prin operaţiunea introiecţiei, eul nu se poate plasa în celălalt şi de acolo să se gândească pe sine ca centru al persoanei întâi rămânând totodată alteritatea centrată a primului eu, cel ce experimentează. Celălalt trebuie să gândească asupra eului meu ca fiind străin de sine, aşa cum privirea lui mă vede ca fiind altcineva decât corpul lui sau cum mâna lui, care se întinde spre mine, mă atinge cu altă percepţie decât căldura degetelor care se freacă neliniştite unele de altele. în principiu, ar trebui ca centrul percepţiei şi al privirii celuilalt, evident diferit de mine şi îndreptat către mine printr-o atitudine frontală, să se continue cu un centru eidetic, după modelul şi măsura celui pe care-1 aflu din aprehensiunea interiorităţii mele. Teza lui Merleau-Ponty este riguroasă şi insurmontabilă: nu aş putea şti că celălalt este o persoană, dacă eu nu aş fi o persoană, nu i-aş putea recunoaşte interioritatea, dacă eu nu aş fi o interioritate. Chiar dacă îi admit totala autonomie, totuşi nu pot face abstracţie de apriorismul subiectivităţii mele care deja este în funcţiune atunci când autonomia lui este recunoscută. Am numi această limită a contaminării analogice interpersonale *impietate relaţională* - nu pot fi atât de neutru, încât în momentul când celălalt se constituie eu să nu-1 recunosc deja prin apriorismul genului personal, chiar dacă dincolo de acest strat orizontal al analogiei el ar fi cu totul diferit. Legătura cea mai strânsă, într-atât încât ea devine limită etemă a celor două euri, o constituie însăşi naturalitatea percepţiei care permite fiecăruia descoperirea, absolut liberă şi pe cale proprie, a prezenţei şi diferenţei celuilalt, act în urma căruia se revelă comunul experienţei parcurse. Ego-ul celuilalt nu este extras din percepţia lui, nu este produsul unui

animism introiectiv, este mai degrabă produsul unui gest iniţial venit din adâncul deplinei lui necondiţionări, gest numit de către Levinas *apel.* A fi în actul recunoaşterii celuilalt înseamnă şi a fi în interiorul separaţiei numite ipseitate. Celălalt nu poate fi înţeles deplin pentru motivul suficient că nu poate fi redus la centralitatea propriului eu; ceea ce se numeşte comunicare şi înţelegere e, în fapt, jocul suprapunerilor parţiale a hărţilor de experienţă a celor două euri autonome. Dincolo de

sensul obţinut în experienţă rămâne viaţa ascunsă[496], persoana apofantică a celuilalt, ireductibilul unei interiorităţi scăpate de categoriile reprezentării, una al cărei mesaj către mine riscă să rămână pentru totdeauna indescifrabil, dacă, printr-o convenţie, nu am concede unei intersemnificări identice în limbă. Orizontul ontologic al fiinţării ca posibilitate nu poate fi pus între paranteze, rămâne fondul posibilităţii realizării egotice ca şi al evenimentului întâlnirii; în plus, cu tot respectul prudent pentru radicalitatea diferenţei celuilalt, înţelegerea cu el nu s-ar performa în absenţa comuniunii lingvistice. Limba este stratul mistic al unei comuniuni intersemnificante, este *vinculum*-\A prin excelenţă al intersubiectivităţii. Se comunică pentru că se poate exista, pentru că există localizare şi un temei susţinător pentru corporalitatea din interiorul căreia o voce poate deborda. Se trăieşte în aceeaşi lume - teză a neutralităţii ontologice orizontale -, se petrece întâlnirea cu altul pe temeiul unui gen personal anterior experienţei şi necondiţionat, un prodigios *cine* înăuntrul căruia eu şi tu ne putem recunoaşte şi ne putem decide să semnificăm împreună. Structura de persoană aduce în ordinea lumii dubla deschidere către interioritatea ipseităţii, dar şi către exterioritatea celuilalt, iar acea structură' vine gata pregătită şi finisată ca şi cum ar ieşi direct din mâinile unui demiurg genial. E adevărat că pentru a-1 recunoaşte pe celălalt trebuie să-l extrag de pe fondul neutru al fiinţei fiindului, şi Levinas va face eforturi dramatice de a convinge că ontologia heideggeriană trebuie depăşită, însă nu pot uita că numai pe un astfel de fond fiinţa lui poate veni la prezenţă. Celălalt nu este o realitate autoconstitutivă care să se producă pe sine în faţa mea ieşind direct din nefiinţă; astfel de prestidigitaţii nu constituie temei real pentru o posibilitate de întemeiere. Nu se poate renunţa la teza ontologică. în plus, fenomenologia husserliană descrie întru totul adecvat modul interconstituirii subiecţilor, a lui *acelaşi* şi *celălalt,* nu reduce nici lumea la proiectul intenţional şi nici nu-1 rezumă pe celălalt la a fi un accident al sferei eului central.

Merleau-Ponty reia cu grijă tezele husserliene şi le dezvoltă într-un

cadru formal al posibilităţii de instituire[497] - *orizont ontologic, teza localităţii, interconstituirea subiectivă, orientare* - pentru alteritate. Astfel că pretenţiile lui Levinas de a fi întemeiat o filosofie etică a alterităţii sunt mai puţin întemeiate decât i-ar plăcea lui să se creadă; orginală şi unică este însă descripţia categoriilor etice prin care un altul excede calităţile ipseităţii pentru a se înălţa, cu riscul de-a declanşa o

disimetrie, la statutul de *maestru, majestate, altesitate*[498].

Afirmativul Celuilalt

De pe poziţiile unui eu care s-a angajat în relaţie, fie prin originara aspiraţie metafizică, fie prin contactarea unei alterităţi personale, care se desfăşoară în cercul descris de identitatea sinelui propriu pe care nu are mijloace de a-1 sparge, de a ţâşni în exterioritate - nu cred că poate fi susţinută ideea de autotranscendere, deşi cochetează cu ea o seamă de teoreticieni calificaţi - şi în condiţiile în care acest sine echivalează cu o autovalidare pozitivă, tot ceea ce este alteritatea lui se înscrie imediat în registrul simetric al negativităţii. Lumea extrinsecă eului e dominată de principiul contradicţiei, lume a cărei pozitivitate a fost declinată prin însăşi situarea dincolo de sfera eului. A se afirma în relaţie cu acest nimb de negaţiune ce împrejmuie ipseitatea eului conduce la o gamă de alterări reprezentabile ca pierderi în impersonal, resorbţie în elemental, disoluţie în nonsubiectivitate. Sensul transcendenţei nu poate fi unul de natură cosmologică, nu vizează nici radicalitatea unei posibile schimbări naturale cum ar fi moartea, nu trimite la o dimensiune a unui dincolo de lumea imanenţei. Gândită levinasian, transcendenţa este cealaltă persoană. Aceasta nu constituie negativitatea purei exteriorităţi în care mă pot pierde; cealaltă persoană este opera de afirmaţie în faţa mea a alterităţii, transcendentul care mi se etalează sub un chip, este diferenţa radicală devenită faţă, putându-mi solicita proximitatea. Celălalt este transcendent pentru că se opune integrării într-un sistem din care eul meu să facă parte, şi anume ca nucleul de intenţie. Neintegrabil, celălalt nu se poate spune că se ascunde, că evită sau se retrage de dinaintea eului. Curiozitatea relaţiei cu-celălalt vine din faptul că apropierea sporeşte inaccesibilitatea; cu cât proximitatea pare a mi-1 face tangibil, cu atât diferenţa lui mă frapează în ireductibilul ei. Proximitatea e luată în răspăr de principiala lui autonomie egotică. Posesiunea nu poate substitui proprietatea; altfel spunând, chiar dacă l-aş putea face pe celălalt al meu - în eros, filialitate, captivitate -, nu l-aş putea face eu; îl pot poseda la nivelul unei economii intersubiective, dar nu-1 pot impropria. Exterioritatea lui mi-ar putea aparţine, până la o anumită limită am acces sau pot coordona interioritatea lui (dorinţele, intenţiile, gândurile, proiectele, anumite afecte), însă nu pot fi interioritatea exclusivă a egoităţii lui.

Definirea transcendenţei prin raportarea la alteritate aduce pretenţia de a gândi relaţia dintre Acelaşi şi Celălalt în aşa fel încât infinitatea diferenţei să nu altereze calitatea relaţiei, proximitatea să nu însemne asimilare, iar distanţa să nu pecetluiască o ruptură. Celălalt este în relaţie cu atât mai mult, cu cât rămâne diferit - quiditatea

diferenţei este însăşi condiţia relaţiei, pe care o face cu atât mai fermă, cu cât polaritatea îi este infailibilă, iar dialogul nu devine un loc comun. Pentru mai multă sugestie, trebuie ascultat aici Levinas într-unul dintre cele mai reuşite fragmente: *„ (transcendenţa) indică o relaţie cu o realitate infinit de distantă faţă de propria mea realitate, fără ca această distanţă să distrugă totuşi această relaţie şi fără ca această relaţie să distrugă această distanţă, cum s-ar petrece in cazul relaţiilor interioare Aceluiaşi; fără ca această relaţie să devină o implantare in Altul şi amestec cu el, fără ca relaţia să compromită identitatea însăşi a*

Aceluiaşi, ipseitatea sa, fără ca ea să reducă la tăcere apologia[499 500]*, fără ca această relaţie să devină apostazie şi extaz.* "[4Sh] Mişcarea eului către altul - una care nu devine teorie, nu se rezumă la cunoaştere, nu cade în generalitatea categoriilor - este însăşi definiţia metafizicii, pe care Levinas o converteşte în etică opunând-o ontologiei. Critica filosofiei tradiţionale revine la critica totalităţii ca şi categorie ontologică şi a luminii ca violenţă a fiinţei ce se exercită asupra fiinţării, scoţând-o din întunericul unicităţii ei.

Neutralizarea celuilalt

Tipul tradiţional al filosofiei occidentale s-a întreţinut ca opţiune

predilectă pentru un mod de *relaţie teoretică*[501] cu lumea, cu fiinţarea, cu celălalt. Pentru că raţionalul a fost ales să reprezinte specificitatea subiectului, acestuia i-a revenit mereu sarcina de a cunoaşte, de a transforma realul în inteligibil, de a converti diferenţele în structuri logice, de a elabora sisteme totalitare în interiorul cărora să se justifice pretenţia de cunoaştere integrală, de adevăr absolut. Pentru Levinas teoria, prestaţia eminentă a filosofului, este *„acea relaţie cu finţa in care fiinţa cunoscătoare îngăduie manifestarea fiinţei cunoscute respectând alteritatea sa şi in care cea dintâi nu o marchează în nici un fel pe cea*

din urmă prin această relaţie de cunoaştere"[502]*;* ea se sprijină pe supoziţia naivă a neutralităţii intenţionale a subiectului care ar putea presta acte de cogniţie fără a-şi reduce în prealabil obiectul, fără a-1 integra vreunui apriorism, fără a-i altera obiectivitatea, fără a-i transforma quiditatea într-un concept. Aspiraţia metafizică ar corespunde întru totul acestei pretenţii. Este în joc un tip de dualism - fals - conform căruia esenţele inteligibile elaborate prin teorie ar fi transcendente; subiectul nu face decât să le exprime, ele există într-un cadru al inteligibilităţii pure. Orizontul cunoaşterii este generat ca terţ între om şi exterioritate pentru, pe de o parte, a neutraliza distanţa, iar pe de alta, pentru a garanta validitatea. Prestaţia filosofică s-a fundamentat, chiar fără s-o ştie sau fără s-o afirme explicit, pe un principiu noetic al lumii, ceea ce ar însemna prejudecata că lumea are o esenţă spirituală care se pretează la a fi cunoscută, că apoi, omul este dotat cu acele facultăţi care i-ar permite cunoaşterea esenţei spirituale a lumii şi, în al treilea rând, ar fi în măsură să găsească un mijloc de conservare a acestora - limbajul. *Inteligibilitatea lumii, eficacitatea raţiunii* şi *veracitatea limbajului* sunt condiţiile sub care se exprimă principiul noetic fără de care o filosofie nu ar fi fost elaborată.

Prin aducerea Zogos-ului în teorie, filosofia greacă a găsit mijlocul de a înlătura alteritatea obiectului, de a denunţa diferenţa naturalităţii, de a translata relaţia cu lumea obiectelor într-una cu lumea esenţelor. Dacă lumea are un logos imanent, dacă fiecare lucru are o raţiune de inteligibilitate, atunci nu mai contează lumea, ci *logosul* la care intelecţia poate ajunge, nu mai contează obiectul în ireductibilul alterităţii lui, ci acel element accesibil care e raţiunea, esenţa lui. Intrat în relaţie cu *logosul,* cu ferma convingere că stăpâneşte conţinuturile esenţiale ale lumii, subiectul renunţă la a mai fi în relaţie cu lumea optând pentru *ideea* acesteia. Conţinutul de alteritate pe care lumea îl deţine prin însăşi exterioritatea ei dispare în actul teoretic. Cunoaşterea devine arbitraj în sfera lui Acelaşi fără un Altul, posesie noetică a Diferitului, libertate faţă de un Celălalt a cărui esenţă poate fi posedată. Medierea logosului contribuie la *amortizarea* şocului întâlnirii dintre eu şi lume. Opţiunea pentru un terţ a servit de fapt marilor sisteme ale filosofiei occidentale, asta însemnând violenţa libertăţii subiectului asupra autonomiei Diferitului. Acestei lumi a Diferitului i se destituie esenţa, atunci când ea este contextul din care se extrage ceva vizibil, ceva inteligibil, ceva necesar, ceva cauzal, ceva folositor, ceva sensibil. Locul lumii, ca dincolo de subiect, este luat de diverşii terţi, forme ale subiectivităţii: vizibilitatea, inteligibilitatea, senzitivitatea, corelativitatea cauzală, potenţialitatea, utilitatea. Poate că nu trebuie să ne ferim de a depista în aceste multiple moduri de conversie ale Diferitului o anume teamă a subiectului faţă de lumea extrasubiectivă, o anumită fobie de nonraţional, un disconfort al intelectului în faţa

noninteligibilului şi, în generai, o angoasă a eului în faţa alterităţii - comportamente afective în care credem că s-ar putea găsi (mai degrabă decât în mirare sau într-o fatidică propensiune către prestaţia sapienţială) geneza actului filosofic. Eul se apără de ameninţarea alterităţii prin producţie de esenţe - mijloace de dominaţie, arme cu care se poate combate Diferenţa.

Corelatul empiric al categoriei ontologice a fiinţei este epifania luminii. Acesteia Levinas îi găseşte, de-a lungul ocurenţelor ei în travaliul filosofic, o anume determinaţie imperială, un gen de autoritarism ostil simplelor fiinţări. Platonismul consacră lumina ca mediu al vizibilităţii care poate trimite analogic la inteligibilitate. A fi vizibil înseamnă a fi divulgat, a fi denudat de privire, a fi luat în captivitate de către ochi - acest despot al senzorialităţii -, a fi vulnerabil, arestat şi fără apărare. Analogic, a fi inteligibil înseamnă a fi dezarmat în faţa intelectului, a nu avea unde să te ascunzi dincolo de esenţa ce a fost sechestrată, a trebui să slujeşti teleologiilor subiective. Ceea ce este lumina pentru lucruri, mediul în care devine transparentă fiinţarea lor, dar un mediu cu care ele nu coincid, este fiinţa pentru fiinţări - mediul impersonal care îşi arogă calitatea de principiu de posibilitate pentru a le anula autonomia, pentru a insinua totala lor dependenţă. Critica lui Levinas vizează în aceeaşi măsură imperialismul Fiinţei ca şi acela al Luminii, critică a ontologiei tradiţionale - de la Parmenide la Heidegger -, denunţare a regalităţii ochiului ca stăpân legitim, prin vizibilitate, asupra fiinţării. Fiinţa manifestă în mod ilicit pretenţia de principiu al fiinţării, este un general fără consistenţă, un concept lipsit de fiinţare, dar care supune fiinţarea neutralizându-i obiectivitatea în conversia la esenţă, este mediul luminos care trădează lucrurile fiinţătoare fără să se arate pe sine, cadru invizibil al vizibilităţii, cadru ininteligibil al inteligibilităţii. Aşa cum fiinţa nu e inteligibilă, dar pretinde a face fiinţările inteligibile, lumina nu e vizibilă în sine, dar aduce lucrurile în vizibilitate. Ochiul conspiră împreună cu lumina la vizibilitatea lucrurilor, intelectul conspiră cu fiinţa la inteligibilitatea fiinţărilor.

Levinas traduce destinul filosofiei în categorii juridice - uneori şi politice - pentru că găseşte o strânsă concordanţă între tipul de filosofie şi tipul de comportament societal, derivă violenţa, războiul, agresivitatea din modelele filosofice, arată, fără a se preta la un reducţionism

uşuratic, că ontologia[503] devine adesea baza ideologiei. Libertatea promovată de ontologie nu însemnă recunoaşterea Celuilalt în dreptatea diferenţei lui, ci liberul arbitraj teoretic al Aceluiaşi asupra Diferitului, o libertate a Eului asupra lumii, a persoanei întâi (care poate deveni instituţie, clan, stat) asupra celorlalte. Acest tip de libertate al Eului se emancipează de aspiraţia metafizică, care cultivă deferenţă şi atitudine de celebrare a exteriorităţii. Ceea ce remediază destinul teoriei este o intenţie critică prin care se pune în cauză însăşi legitimitatea lui Acelaşi, se indică conjuncturalul spontaneităţii pretenţiilor lui, se deschide

perspectiva asupra celuilalt - în etică[504], intersubiectivitate, justiţie, eros, economie.

Neutralizarea alterităţii este dacă nu scopul, oricum, performanţa ultimă a raţiunii filosofice. Gândind, gândirea îşi înglobează obiectul, cogitatumul devine formă a subiectivităţii, un altul-în-acelaşi. Cunoaşterea nu translează eul în interioritatea specifică a obiectului, ci îl transformă pe acesta din urmă în esenţă mentală, îl obligă să abdice de la naturalitatea fiinţării lui în diferenţa pură, să se transforme în nume, concept, categorie, gen - toate fiind forme de conversie subiectivă. Aceste proceduri ar însemna, după Levinas, neutralizarea alterităţii fundului, înlăturarea specificului de exterioritate a diferitului. De acest viciu ar pătimi întreaga filosofie occidentală. Dar problema ce se anunţă imediat e dacă există şi un alt mod de cunoaştere şi un alt tip de relaţie teoretică cu lumea? Dacă ar fi fost posibil, el ar fi fost inaugurat deja. Nu e o aserţiune sentenţioasă; e un punct de vedere prin care vrem să semnalăm tertipul de care se foloseşte Levinas pentru a incrimina filosofia occidentală - care de altfel îl preconţine - în entuziasta lui încercare de a repudia ontologia şi a transforma etica într-o metafizică.

Pe de o parte, el admite prezenţa relaţiei Acelaşi-Altul. Apoi identifică mediatorii, instanţa terţiară, care favorizează actul cunoaşterii şi diminuează distanţa (diferenţa) dintre Acelaşi şi Altul. Asta înseamnă totodată abdicarea de la dorinţa metafizică, ce recunoaşte încă Celuilalt întreaga lui alteritate. Dorinţa merafizică însă nu e o formă de cunoaştere, nu are acces la esenţe, la raţiuni, la cauzalitate, la semnificaţii. Este relaţie vidă din punct de vedere teoretic. O relaţie cu lumea obiectelor, indivizilor, claselor, fenomenelor, ciclurilor, regularităţilor nu poate rămâne oricât în bucolica inocenţă a aspiraţiei metafizice. A recunoaşte diferenţele nu numai ale lucrurilor de subiect, dar şi ale infinităţii lucrurilor între ele, revine tocmai la a le cunoaşte, adică a le putea indica notele distinctivităţii lor, altfel spus, individuaţia. Apoi, este limpede că în cunoaştere obiectul nu rămâne obiect, e unul din truismele oricărei gnoseologii. Obiectul cunoaşterii este chiar cognoscibilitatea lui - acea parte a fiinţării lui mai degrabă spirituală (logică) decât substanţială. Niciodată nu s-au predicat teze despre noninteligibilul lucrurilor. Ce vizează Levinas când spune că ontologia neutralizează alteritatea Celuilalt? Prins într-o retorică a combativităţii, uită să mai specifice, vrând să fie suficient de categoric, omite să mai fie şi explicit. E de neînchipuit o filosofie lipsită de categorii, de universalii, de esenţe inteligibile. O etică se poate practica fără toate acestea, dar nu un sistem etic, ci un set de cutume deprinse prin exerciţiul social sau cel religios. Un sistem etic, chiar acela al lui Levinas, lucrează cu categorii. Altul, Celălalt, Aproapele, Străinul, sunt şi ele sau sunt tratate ca şi categorii, în spatele cărora este scontată prezenţa personală. însăşi

sfera mentală e un intermediar între eu şi alteritate. Subiectul nu stă în lume cum stau obiectele, unul lângă altul. El stă în lumea interiorităţii lui - imagini, impresii, afecte, reprezentări, idei - şi chiar asta îl face să fie un Eu. Prin asta el poate să recunoască un alt eu, pe celălalt, prin faptul că şi-l poate reprezenta, şi-l poate imagina, îl poate memora. Cum apare celălalt în sine dacă nu prin mediere. Nu îl văd pe *El,* ci imaginea lui; nu îl aud pe *El,* ci cuvintele lui; nu mi-e dor de *El,* ci de prezenţa lui; nu sunt responsabil pentru *El.* ci pentru destinul lui. Fără ochii mei cum l-aş vedea, dar dacă îl văd, îl transform în imagine; dacă nu-1 văd, cum aş putea afla vreodată de alteritatea lui şi să fiu responsabil pentru el? Filosofia lui Levinas nu are pregătit un răspuns la această dilemă. Dacă nu-1 aud, cum l-aş putea asculta? Ascultându-1, îl transform în limbaj, ceea ce iarăşi nu echivalează cu puritatea apofantică a alterităţii lui. Mi-e dor de el ca unul ce a fost prezent, adică sub privirea mea, în auzul urechilor mele, afectat de întreaga mea reţea senzorială şi intenţională. Fără prealabilul deschiderii mele intenţionale, el nici nu ar putea să intre în relaţie cu mine, nu ar fi un altul pentru mine. Asta nu neagă realitatea lui, ci doar posibilitatea relaţiei faţă-către-faţă care, dacă e declinată, provoacă o gravă criză în sistemul eticii levinasiene. Imagine, sonoritate, miros, corporalitate, gestică, limbaj - toate acestea sunt mediatori între mine şi celălalt. Dacă renunţ la ei în virtutea alergiei la mediere, ce rămâne din celălalt? Dispar chiar semnele identităţii lui, chiar indicii persoanei, se dispersează epifaniile prezenţei lui. Abia dacă toate acestea dispar, el rămâne un simplu concept, conceptul Alterităţii pure, universalul de care Levinas caută cu înverşunare să se ferească.

Tot el combate vehement violenţa luminii[505], care agresează fiinţările prin proiecţia lor pe un fond comun al vizibilităţii, le smulge tihnitei lor fiinţări obscure. Dar în absenţa fondului luminos, cum ar fi posibil să se producă relaţia faţă-către-faţă cu celălalt? In genere, ceva are faţă atăta vreme căt o lumină i-o dezvăluie. Să fie cecitatea o condiţie a unei mai responsabile relaţii cu Celălalt? în invizibilitatea întunericului oare mai este cineva Acelaşi şi Altul, nu cumva se resorb în magma obscurităţii, ca într-un neant, nu cumva abia acum ele sunt cu toatele neutralizate în alteritatea lor? în întuneric eu nu am faţă şi nici tu nu ai faţă; eu nu sunt alb, iar tu negru; eu nu sunt frumos iar tu urât; frunzele ca şi câinii sunt negre în întuneric, într-o noapte pură şi zăpezile ar fi negre. Unde ar mai putea găsi atunci un chip al Celuilalt pe care să-1 venereze, de care să se încânte, cu care să-şi petreacă preţ de câteva clipe?

Conceptualizarea ar fi actul de trădare a individualităţii lucrului, ceea ce în planul experienţei sociale devine teroare a unuia datorită libertăţii celuilalt, dominaţia de către acesta din urmă - corelaţie pe care Levinas o produce hazardat. Pentru că ontologia este cunoaştere a universalului nu a individualului, iar universalul este concept, aparţine sferei subiectului, s-ar putea deduce de aici că filosofia este în esenţa ei

egologie[506]. Ca ontologie, aşa cum preferă Levinas să o înţeleagă, filosofia ar fi jocul categoriei lui Acelaşi care îşi trimite consecinţele în

libertatea asupra celuilalt sau în exerciţiul violenţei[507]; ca etică, filosofia ar însemna eveniment al întâlnirii Aceluiaşi cu Celălalt, dreptatea făcută lui în calitate de străin. Ontologia, Acelaşi, libertatea înseamnă, în grila critică amorsată de adversarul lui Heidegger, abuz şi violenţă, imperialism al persoanei întâi, pe când etica, Celălalt, dreptatea, reprezintă modul ideal de situare în lume; şi mai înainte să se constituie într-o morală, acestea sunt categoriile unei metafizici, ale unei filosofii prime.

Raţiunii socratice, unica măsură a adevărului fiinţării, îi revine paternitatea preeminenţei Aceluiaşi în raport cu Celălalt. Ceea ce poate parveni din exterior este numai prilejul unor resurecţii interioare, a unor procese anamnetice; alteritatea se vede astfel predeţinută în arhiva Eului (mai larg, Suflet) nemuritor, învestit încă prin istoria lui celestă cu arheii tuturor posibililor. Prin idee, prin forma generică a umanului, platonismul anulează sensul, ex-cepţional, al fiinţării specifice individuate, descalificată ca un simplu reziduu inadecvat sublimităţii arheului. Idealismul berkeleyan reduce relaţia cu obiectul la autoreferenţialitatea în eu a percepţiilor, urmele 'întâlnirii' cu obiecte care deja au săpat. Reţeaua de senzaţii, percepţii şi reprezentări se aşază ca o perdea protectoare între eu şi lume, menajându-l de agresiunea obiectivităţii pure, dar o dată cu asta transformă lumea exterioritătii într-una a percepţiei, a interiorităţii - loc al coincidării eului cu lumea. însă manifestarea imperialismului ontologic cu care Levinas vrea să se situeze în dezacord paradigmatic o reprezintă fenomenologia, cu predilecţie varianta lui Husserl şi Heidegger. Există aici un *orizont* intenţional (concept la care ar putea reveni esenţa fenomenologiei) ce face posibilă reprezentarea lucrurilor, mediindu-le esenţa, dar cu asta, preluându-le într-un gest de conversie alteritatea. Adevărul nu este căutat atunci în fiinţarea lucrului, în individuaţia lui specifică şi insubstituibilă, ci într-un cadru neutru al fundamentelor comune, în

*fiinţa fiinţării**[508] [509]. Fiinţa e acel orizont neutru în care subiectul trebuie să se întâlnească cu lucrul, cu fiinţarea, pentru a accede la comunul esenţei lor - adevăr al fiinţei ce şi-a subsumat eul şi alteritatea facându-le să coincidă sub condiţia de posibilitate a orizontalităţii advenirii lor. Adevărul nu mai e acum nici în subiect, nici în lucru, ci în alteritatea medială a coincidenţei celor două. Pentru fenomenologie, posibilitatea de înţelegere a fiinţării ţine de procedarea prealabilă la integrarea în orizontul de reprezentare pe care se înscriu toate fiinţările. Emergenţa pe un astfel de tabel neutru originar, constituie intenţionalitatea genetică a fenomenologiei, punerea lumii în faţa unui eu transcendental.

Asimilarea de către fiinţă a fiinţării o absolvă de riscul coincidenţei cu gândirea. Fiinţa preia exterioritatea obiectului pentru a-i lăsa, în schimb, o anumită transparenţă care să-1 facă observabil pentru subiect; opera de existare a obiectului, o dată răpită exterioritatea lui, se converteşte în inteligibilitate[495]. Prin medierea fiinţei, subiectul stă faţă în faţă cu un inteligibil, adică un altul al interiorităţii lui. Astfel, fiinţa obiectului şi comprehensiunea fiinţei devin inseparabile, filosofia fiind în esenţă o etalare hermeneutică - proiectare de sens - a interiorităţii. Pierderea alterităţii radicale, prin proiecţia fiindului pe fondul unui orizont, e speculată de Levinas ca relaţie între chip şi profil. Definiţia chipului va apărea cu detalii de fineţe în multe paragrafe ale operei acestuia. Sensul imediat de care trebuie să ne folosim este acela de fiinţare autonomă a unei alte ipseităţi dincolo de orice intenţionalitate. Chipul e alteritatea celuilalt care nu poate deveni reprezentare. Ceea ce se petrece prin proiecţia Celuilalt pe fondul unui orizont intenţional este estomparea chipului, care se neutralizează devenind profil, spectru al inteligibilităţii care-1 reduce la un acord de esenţă cu subiectivitatea eidetică a Aceluiaşi. Chipul alterităţii se pierde ca esenţă de chip prin însăşi intenţia Aceluiaşi de a-i recupera esenţa de inteligibil, de a-i oferi condiţie de fiinţare. în termenii lui Levinas, orizontul lumii, cu care se mulţumeşte să opereze fenomenologia, este orizont al profilurilor, al identităţilor noemă-noesă, al conversiunii Celuilalt în reţeaua de concepte specifice Aceluiaşi.

Prin importanţa acordată fiinţei fiinţării, Heidegger determină condiţiile de fundamentare ontologică, de inteligibilitate şi de sens, printr-o hermeneutică a posibilităţilor de fiinţare. Fiinţa fiinţării e un impersonal care permite cuprinderea şi dominarea în cele trei registre ale fiindului, e un teren a cărui neutralitate să poată fi licitată după interesele subiectului, unul pe care să-şi exercite libertatea asupra fiinţărilor, să garanteze *„un primat al Aceluiaşi în care se desfăşoară întreaga filosofie occidentală şi prin care ea se defineşte. "*[i9b] Libertatea eului este tocmai refuzul de a se lăsa translatat în alteritate, reticenţa lui la conversie, imperialismul centralităţii lui ontologice. Cunoaşterea, care este identitatea Aceluiaşi în Altul, indică manifestarea ultimă a

libertăţii pe care Levinas o opune permanent dreptăţii, în care Acelaşi se

obligă faţă de Altul. Etica e alternativa[510] [511] [512] ontologiei, aşa cum dreptatea e alternativa libertăţii. Ontologia converteşte mai întâi fiinţarea în fiinţă a fiinţării, o integrează unui gen, o neutralizează ca Alteritate pentru a o putea înţelege, întreţine o violenţă a generalului asupra individualului, preferă universalitatea indeterminată imediatului chipurilor determinate. Ontologia practică o subversiune a individuaţiei în serviciul totalitarismului genului ultim, care şi-a arogat principialitatea posibilului. Tematizarea şi conceptualizarea Celuilalt, făcute în serviciul fiinţei ce-şi etalează pretenţia la absolut, înşeamnă

depersonalizarea şi posesiunea individuatului, o altă formă a

nedreptăţii.[513] Ontologia astfel înţeleasă este filosofie a Aceluiaşi, care l-a pierdut pe Celălalt sau nu poate să-l învestească cu demnitatea pe care o merită, nu poate des-centraliza egoitatea eului care ocupă întregul câmp al sensului fiinţării, nu poate renunţa la autarhia persoanei întâi - filosofie ce rămâne o fabulaţie logică a persoanei întâi, o hermeneutică a sensurilor recurente Aceluiaşi, o comprehensiune a lumii redusă la statutul de semn/simbol pentru subiect şi, prin asta, o filosofie a reducţiei şi agresiunii. Relaţia cu Altul dispare pentru a fi înlocuită de asimilarea lui în Acelaşi, pentru a fi resorbit în cercul idealităţii. Libertatea Aceluiaşi asupra Celuilalt nu este una a deferenţei, ci a posesiei, una a autarhiei care se afirmă cu riscul - neasumat în mod scrupulos - de a demobiliza fundamentele diferenţei, de a anihila simetria relaţiei prin conservarea univocităţii intenţionale. In esenţa ei, aşa cum o prezintă Levinas, ontologia şi în mod accentuat cea herideggeriană este o filosofie a puterii şi, consecinţă inevitabilă, a nedreptăţii. Metafizica e chemată să facă servicii eticii şi să-şi asume opoziţia faţă de ontologie. Categoriile opozitive sunt aici fiinţa ce se aşază înaintea fiinţării, libertatea înaintea eticii. Levinas propune inversarea raportului. Pentru că etica e consecinţa aspiraţiei metafizice, aceasta trebuie să ia locul ontologiei şi, în chip simetric consecvent, dreptatea să ia locul libertăţii. Asta înseamnă a angaja- un unghi de vedere nou, a gândi în perspectivă inversă categoriile şi sensurile cele mai constante ale filosofiei occidentale. Relaţia cu alteriatea este una prefilosofică, una anterioară teoretizării ce dezamorsează opoziţia dintre Acelaşi şi Celălalt prin oferta unui adevăr comun. Celălalt nu trebuie să devină problemă înainte să fie persoană, el nu este mai degrabă interogat cât invocat, chemat la relaţie. Mai înainte să fie pusă în discuţie reductibilitatea lui, i se decemează atributul înălţimii *(Hauteur, Tres-Hauf),* care-i protejează diferenţa. înainte să fie categorie, el este un nume propriu, înainte să se lase gândit, el *face faţă.* Relaţia cu el nu e dominată de secretul precomprehensiunii semnificaţiei lui, căci el nu e mai curând semnificaţie decât orizont interogativ, la care răspunsul corect este situarea mea (economia eului) într-o infinită deferenţă. Prezenţa lui nu e una de care să se poată face abstracţie pentru că nu-i datorează nimic intenţionalităţii, *„nu mă pot smulge vecinătăţii cu*

celălalt"[514]*',* imediatitatea feţei lui reprezintă o fractură a ontologiei propriului (sineităţii), deschide orizontul unei exterioritătţi flagrante. Nu pot fi acea exterioritate, dar pot însă comunica, pot iniţia relaţia verbală ca vehicol al transcendenţei, pot spune celuilalt propriul lumii mele, care pentru el e inconvertibilă. Celălalt este *intelocutorul,* relaţia cu el ca tip de fiinţare metafizică - aspiraţie, dorinţă, sensibilitate afectată - nu se constituie pe ontologie.

Infinitatea Celuilalt

Levinas nu gândeşte infinitul ca noţiune fizică, nu-1 transferă

apriorismului, nici nu-1 identifică cu durata pură bergsoniană.

Sugestia[515] de la care porneşte se află în a IV-a meditaţie metafizică a lui

Descartes[516]. Schema relaţiei teoretice presupune separarea ipostatică a cunoscătorului de cunoscut, exclude comuniunea magică, pierderea extatică a subiectului în obiect. Pe această separaţie devine posibilă generarea lumii ideatice, a universului teoretic. Ce-i drept, teoria este un mod terţiar al realităţii, în raport cu subiectul şi cu obiectul, păstrează ceva din conţinutul esenţial al fiecăruia, dar nu le face să coincidă. Ideea despre lucru e conţinutul spiritual în care lucrul poate să încapă, este, să spunem aşa, o haină pe măsura lucrului, cu o unică excepţie, Infinitul ca obiect. Separaţia eului de Alteritatea radicală devine aici mult mai vizibilă. Dacă dăm Infinitului numele lui Dumnezeu şi dacă punem eul să gândească ideea acestuia, îl vom vedea în situaţia de a fi excedat de obiect, dar, totuşi, în relaţie cu el. Este frapantă ireductibilitatea reciprocă dar şi noncontingenţa relaţiei în care Infinitul se dezvăluie finitului fără a i se oferi. Ideea infinitului devine forma provizorie a unui conţinut inevaluabil, mod de operare a ideaţiei în preajma unui dat inobiectivabil, dar care lasă urme *(trace)* de neşters în conştiinţa teoretică. Eul şi Dumnezeu se constituie reciproc - idee esenţială pentru a reţine diferenţa faţă de gândirea fenomenologică în care nu există autonomie a alterităţii acesta pare a fi sensul eminent al separaţiei, prin aceea că Dumnezeu se deschide eului, marchează interioritatea acestuia fără a se distribui, o fisurează fără a se putea implanta aici, pe când eul îşi translatează sfera interiorităţii, mergând pe firul marcajului produs de fisura infinităţii până la exterioritatea ce a remis-o, până la obiectivitatea unei fiinţe autonome infinite. A înţelege infinitul înseamnă a înţelege că nu-1 poţi gândi, a opera cu el înseamnă a şti că nu-1 poţi primi, a-ţi constitui propria infinitate înseamnă a realiza că nu poţi scăpa de marcajul Infinităţii. Relaţia eului cu Dumnezeu este aceea dintre infinitul interiorităţii, ai cărui sens este a se constitui, şi infinitul exteriorităţii, mereu constituit, infinit al lipsei de originaritate. Diferenţa ideii infinitului faţă de ideile matematice sau cele despre obiecte constă în faptul că, în cazul celei dintâi, *ideatum-ui* excede ideea sa. Ideea lucrurilor finite este perfect adecvată formal finităţii lor, este esenţa interioară ca măsură a esenţei exteriorităţii lor. In imposibilitatea de a găsi un conţinut al interiorităţii subiectului, potrivit infinităţii divine, se arată transcendenţa acesteia din urmă şi calitatea de măsură a subiectivităţii: *„Distanţa care separă ideea de*

ideatum constituie aici conţinutul acestui ideatum. "[517] [518] [519] Nu se configurează un ce al infinităţii care să fie obiectivitatea lui inepuizabilă; ceea ce manifestă Infinitul în conştiinţă e tocmai ireductibilitatea lui la idee, ceea ce poate fi tradus în termeni de distanţă şi transcendenţă. Ideea infinitului nu intră în zestrea logică a subiectivităţii, nu e una care să folosească pe post de operator în relaţie cu ceva ce ar urma să fie

înţeles. Astfel, Infinitul nu e important ca idee gândită, ci ca relaţie[520] a gânditorului cu transcendentul, ca menţinere activă sub stigmatul acelei ireductibilităţi care califică subiectivitatea pe alt plan decât cel ideatic. A rămâne în vecinătatea de negândit a Infinitului este pentru Eu veritabila revelaţie a Celuilalt, cu atât mai importantă, cu cât asta nu compromite integritatea diferenţei lui.

Proiectul lui Levinas, anunţat în mai multe studii, este să *deformalize.ze* ideea infinitului, una care e mereu pe punctul de a risca să rămână o noţiune vagă, indefinită şi seducătoare mai ales prin

reticenţa ei la gândire. Operaţia constă în conversia[521] infinităţii negative a ideii în infinitate pozitivă a dorinţei metafizice şi a responsabilităţii. Esenţa dorinţei ca infinitate nu poate fi satisfacţia ei printr-un dezirabil. Ca infinită, dorinţa e prin definiţie dincolo de finalitate, dincolo de satisfacţie, sau, pentru a spune aşa, e o dorinţă a cărei finalitatea e să sporească, a cărei satisfacţie e să i se accentueze sentimentul, dorinţă a cărei satisfacţie parvine în proliferarea impulsiei. Infinitul Celuilalt satisface în proliferarea distanţei, ca una ce poate creşte oricât fără a slăbi relaţia, fără a altera calitatea raportului.

Alteritatea dezirabiluilui devine chip în infinitatea dorinţei, chip[522] ce-mi reclamă reciprocitatea şi în raport cu care fidelitatea dorinţei mele devine bunătate donativă. Prezenţa Celuilalt ca şi chip nu e ofertă făcută vizibilităţii, nu e ceea ce se arată curiozităţii privirii mele, cît mai curând ceea ce scapă vederii şi ideii ce mi-o fac pornind de la asta. Chipul este invizibilul Celuilalt ca infinitate a proximităţii. Chipul nu se vede şi nu se înţelege. El se *exprimă,* devine limbaj, apel la responsabilitate şi recunoştinţă. Adevărul pe care chipul îl oferă nu revine la memoria ideală a subiectivităţii teoretice; adevărul infinităţii Celuilalt este apologia lui, căci el *„depăşeşte perpetuu ideea despre el cuprinsă într-o*

gândire"[523]*.* Prezenţa Celuilalt debordând de infinit este donaţie ce mi se adresează ca unuia ce trebuie să o primesc, dar nu sunt suficient ca s-o

primesc, şi tocmai această insuficienţă îmi relevă calitatea[524] darului. Ideea infinitului este operată în mine - infiniţie - de acest excedent al ofertei pe care o preiau fără s-o pot cuprinde. Infinitatea Celuilalt, care insistă să mi se doneze, reclamă o măsură infinită a capacităţii mele receptive, mă obligă la ipostaza pe care n-o pot onora, de a fi receptacolul de-necuprinsului - şi-n această uluire a incapacităţii mele de cuprindere realizez ideea infinitului, tocmai rămânând ca infinitate disponibilă donaţiei pe care n-o pot gestiona, fidelă reciprocităţii excedentare pe care n-o pot echilibra. Pentru că nu mă pot arăta pe măsura chipului Celuilalt ce mă stigmatizează cu infinitatea lui, pot în schimb să mă adresez lui în rostirea pre-originară, care e deja

responsabilitate[525]. Limbajul se ţese ca întrebare şi răspuns în proximitatea infinităţii invizibile a Celuilalt. Adevărul, prin a cărui rostire se justifică limbajul, înainte să devină discurs, este relaţie cu exterioritatea, cu infinitatea Celuilalt - adevărul însuşi al exteriorităţii; ideea infinitului nu e consecinţa superlativă a posibilităţilor ideatice ale subiectului, nu porneşte din intelecţie, ci din intelectiv, dinspre obiect (impropriu numit în acest caz) spre subiect. Infinitatea ca idee se constituie când alteritatea îşi caută formă în Acelaşi şi pentru că o formă e cu neputinţă, provoacă *fisiunea interiorităţii* eului, care în relaţia

neasumată glorifică[526] infinitatea celuilalt. Dorinţa metafizică, angajament personal în infinitatea exteriorului de nedefinit, pregăteşte terenul oricărei ideaţii tocmai pentru că nu poate fi satisfacţie şi împlinire, ci aspiraţie, cu atât mai mult, cu cât nu e roasă de vreo nevoie. Neputând fi satisfacţie, infinitul devine chip, neputând fi măsurat, el produce o fisiune a măsurătorului. Abia dorinţa fără limita unui dezirabil deschide o metafizică a chipului. Intre dorinţă şi nevoie este aceeaşi deosebire ca şi între exces şi penurie. Dorinţa metafizică porneşte din abundenţa unui eu căruia nu-i lipseşte nimic altceva decât alteritatea, pe când nevoia are o lipsă, un vid, un gol ce se reclamă umplut. Dorinţa metafizică sfîrşeşte prin a se împânzi de Celălalt fără să ştie cine sau ce este el - alteritate pură -, în vreme ce nevoia se domoleşte cu saţietatea satisfacţiei.

Contrar manierei heideggeriene de a gândi, unde relaţia cu o altă fiinţare e mediată de neutrul fiinţei - fiinţă a fiindului -, Levinas optează pentru nemijlocire, ceea ce înseamnă un *faţă-către-faţă* anterior luării de contact şi tematizării. In ontologia heideggeriană, fiinţa mijloceşte însăşi posibilitatea relaţiei, fiinţările se pot regăsi numai pe fondul fiinţei în care fiinţează împreună; am putea spune că feţele lucrurilor sunt întotdeauna acoperite aici de masca fiinţei. împotriva medierii, Levinas propune imediatul feţei, împotriva fiinţei propune limbajul, care e

interpelare a Celuilalt respectându-i alteritatea, împotriva istoriei[527], care-1 tratează pe Celălalt cu violenţa detaşării, propune etica - respect şi responsabilitate pentru Celălalt. Pentru Levinas, Celălalt nu este un eveniment în fiinţă, nu advine în relaţie însoţit de istorie. Ca altul pur, el compare decontextualizat, eliberat de un context larg înglobant, neînsoţit de reţeaua de evenimente ce-1 licitează drept protagonist ori element de umplutură, neanturat de un orizont care să se insinueze sub alibiul generos al susţinerii posibilităţii relaţiei. Esenţial este în relaţia etică a-1 întâmpina pe celălalt ca şi cum numai el ar fi singura realitate sau măcar delegatul emfatic al esenţialităţii pe cale de survenire.

Separaţia ca ateism

Suntem aduşi în situaţia de a opera cu un sens inedit al termenului ateism. Nu are legătură cu ideologiile religioase, nu este apologie a unei absenţe a divinului. Pentru că religiozitatea la Levinas se decide pe orizontala curbată a relaţiei Eu-Celălalt, în chip consecvent, sensul ateismului porneşte tot de aici. în reciprocitatea disimetrică Acelaşi-Celălalt, se produce revelaţia infinitului ca ireductibilitate a unui chip, ca inconvertibilitate a unui interlocutor, separaţie în afara orizontului de cuprindere a intenţionalităţii unor poli subiectivi ce se pot întâlni, dar nu pot fuziona în mod extatic, întâlnirea devine mod în care distanţa sporeşte veracitatea relaţiei, precum diferenţa îmbogăţeşte revelaţia chipului. Religiozitatea se constituie ca şi notă neintenţionată a nemijlocirii relaţiei, una ce intră în analiză nu din perspectiva vreunei notabile performanţe, ci ca schemă teoretică vizibilă numai din perspectiva unui proiect integrator,

adică ceea ce se poate spune atunci când relaţia Eu-Celălalt e văzută din afară ca un întreg în care rolul părţilor este să susţină integritatea schemei. Schisma de la formalismul unei astfel de relaţii - model al religiozităţii (să-i spunem, totuşi, religie a comunicării interpersonale pentru a o deosebi de comuniunea liturgică sau cea mistică) - reprezintă ateismul în multele feluri în care s-ar putea petrece.

Baza formală a transcendenţei, care la Levinas devine raport etic, este postulatul *asimetriei* metafizice a subiectivităţii: ceea ce Eul cere de la sine nu e comparabil cu cerinţele faţă de altul, *„imposibilitatea radicală de a se vedea din afară şi de a vorbi in acelaşi sens despre sine şi despre ceilalţi”* sau, ca şi consecinţă metafizică, *„imposibilitatea*

totalizării"[528]. In experienţa ştiinţifică, acestă asimetrie e vizibilă ca inadecvaţie a obiectului percepţiei cu subiectul care percepe; în experienţa socială, intersubiectivitatea este implicaţia sus-numitei asimetrii. Fenomenologic vorbind, asimetria semnalează că nu există un eu echivalent Eului meu ca bază a experienţei mele; acest al meu *(meuitate)* e cu necesitate unic şi insubstituibil. Poziţia lui are mereu privilegiul anteriorităţii în raport cu altul, mai întâi sunt *„la mine"* pentru a putea apoi să fiu cu altul; altul este întotdeauna un întârziat, venit prea târziu ca să mai poată fi primul, este, ca să zicem aşa, secund prin structură. Nu pot rosti un Tu prin care să-l semnalez pe celălalt fără ca actul rostirii să plece din interioritatea unui Eu presupus, nu mă pot adresa ţie fără a te precedă în intenţia elocuţională. Chiar dacă s-ar admite anterioritatea cronologică a Celuilalt ca temei suficient al unei experienţe în care să fiu prins, problema nu se schimbă pentru că, o dată schema inversată, Celălalt este un Eu a cărui anterioritate mă precedă şi mă angajează în experienţa lui; asta înseamnă numai a pune problema primităţii intenţionale dintr-o perspectivă opusă, a persoanei a doua sau a treia, fiecare funcţionând pentru sine ca originaritate a persoanei întâi. Această separaţie anterioară oricărei opţiuni, forma

originară a persoanei este viaţa interioară, *psihismul*[529].

Prin dia-cronie, anteriorul şi posteriorul se anulează fenomenologic în însăşi condiţia posibilităţii lor, în actualitatea lui *acum* al Eului; protenţile şi retenţiile, temporalizare extensivă, nu sunt reale în acelaşi fel în care e real mecanismul producerii lor. Este pusă în joc o asimetrie a fenomenologiei timpului. Viciul structural al mecanismului de temporalizare fine de această ieşire *(exod)* şi revenire *(întoarcere la Itaca)* a intenţiei temporizante, care întreţine fără să divulge o menţinere în actualitatea lui Acelaşi, sub aparenţa jocului diacronie! ce pennite noutatea şi memorabilul. Am putea distinge trei instanţe în analiza memorabilului, forme ale eului ce concură la actualitatea intenţională a diacronicului. Memoria se compune din evenimente inactuale, dar care au fost actuale. Prima instanţă e însuşi evenimentul care a fost - *contingenţa factuală.* A doua instanţă e *mecanismul mnezic* ce permite re-memorarea evenimentului, şi în al treilea rând avem *intenţia mnezică* prin care orice eveniment memorat poate fi actualizat într-o conjunctură anume, prin suscitaţii spontane ori sub imperativul argumentului. Fiecare din aceste instanţe are o temporal itate specifică. Faptul, petrecut într-un timp istoric, nu mai este ca atare actual; el persistă într-un anacronism mnezic, de unde poate fi re-prezentat numai convertit în factualitate mnezică - a face să se întâmple *acum* prin rememorare ceva care *odată* a fost real. *Acum-ul* rememorării nu are aceeaşi stofa ontologică cu *acum-ul* factualităţii obiective; de aici apare limpede diferenţa dintre actualitatea istorică şi cea intenţională. In cea dintâi evenimentele sunt singulare şi dia-crone, în cea de-a doua evenimentele sunt recurente, sincrone, în baza structurii memoriei de a opera cu seturi paralele de actuali. Mecanismul mnezic şi intenţia mnezică apar ca abilităţi secundare ale psihismului, arhe-conştiinţa, cea care este un domeniu originar separat fără a fi definit, care este aprehensiune fără a fi comprehensiune, apercepţie fără a fi sinteză - autosesizare apofantică a interiorităţii. Timpul se instalează în interioritatea psihismului prin ieşirea intenţională către exterioritate - lume a obiectului sau a Celuilalt -, instaurând formele relaţiei. Felul în care sunt realizate temporal evenimentele este inversul felului în care

ele se petrec; intenţionalitatea cauzală funcţionează retrospectiv[530], corelează pornind de la efect către cauză, de la *a posteriori* spre *a priori.* Cauzalitatea este chiar acest aposteriori al aprioricului. Esenţa cogifo-ului constă în operarea cu intenţionalitatea cauzală. în istoria psihismului însă, înţeles ca sensibilitate a afecţiunii, cogifo-ul este un eveniment derivat.

Relaţia Acelaşi-Altul poate fi tratată ca relaţie a interiorităţii cu istoria, a ceea ce e separat cu totalitatea. Tendinţa oarecum inexplicită a totalităţii de a asimila diversitatea separaţiei ameninţă în permanenţă interioritatea, o ţine în alertă, o obligă la refugiul în certitudinea sineităţii unde îi lasă răgazul să-şi instituie teza originarităţii psihismului. Acelaşi, în prestaţia cogitativă, nu este numai agentul ce dispune de un oarecare obiect, este şi pacientul expus în toiul unei fapte vizibile; se ştie şi se vede cugetând ca cineva angajat într-un tot împreună cu obiectul ce-i stă dinainte, ca şi cum ar fi devenit o sinteză. Acest mic domeniu al subiectivităţii, care nu e angajament în actul cogitaţiei, ci observator al prestaţiei cogitative. e neutrul interiorităţii, necunoscutul eului, paranteza în care nu intră nimeni să investigheze, ceea ce scapă istoriei văzute ca istorie a cogifo-ului. La Descartes şi de la el încoace, cogffo-ul a fost tratat ca un proces ontologic, ca o manifestaţie ce acaparează integral sfera interiorităţii, gândirea fiind un elan extatic spre esenţa intelectivă a obiectului, elan din a cărui determinaţie teleologică eul nu scapă şi în toiul lui nu ar avea o altă determinaţie. Eul a fost oarecum identificat cu cogffo-ul care a devenit noua esenţă, şi în consecinţa acestei identificări, exterioritatea a devenit un dosar al esenţelor ce trebuie investigate. Nu a fost remarcată această detaşare de sine a eului care se vede pe sine gândind - unul precogitativ, pasivitate a purei sensibilităţi. Eul precogitativ nu e unul teoretic, nu operează cu intenţionalitate cauzală, nu se mişcă în amontele fluxului întâlnirii cu exterioritatea, ci curge împreună cu ea, în care s-a integrat şi intenţia relaţională. Acest psihism nu dă seamă de protenţii, nu devine istorie, fiind cel care nu intră în analiză atunci când se înregistrează moartea, exterioară sau cea intenţională, a unui altul. Psihismul anterior intenţiei nu este un Tu pentru un alt Eu care l-ar putea fixa cu privirea, l-ar putea integra într-o relaţie; de aceea putem spune, în răspăr cu Martin Buber, că raportul originar nu este între un Eu şi un Tu. Psihismul e un acelaşi înainte să fie un Eu, un orizont al identităţii interioare fără centrul de comandă intenţională care este eul. Eul apare pe teritoriul psihismului ca epifanie a centralităţii, ca administrator al separaţiei, ca ministru al diferenţei - acestea fiind ipostazele personalizării psihismului. Relaţia Acelaşi-Altul este anterioară celei dintre Eu şi Tu. Eul este un Acelaşi plus intenţia, dar prin asta nu devine mai mult, dimpotrivă, se restrânge aria de definiţie; Eul devine un funcţionar în serviciul istoricităţii.

Văzut prin categoria totalităţii, realul apare ca unitate a diverşilor, sub categoria relaţiei, ca un compromis al divergenţelor. însă din interiorul Eului, care acceptă că nu e singurul posibil, realul este un

tablou al pluralităţii[531], condiţie atît a unei formule etice, cât şi a ateismului. Separaţia care nu mai întreţine o relaţie defineşte ateismul Eului şi, cu asta, revenirea la statutul lui monadic, căderea în propria suficienţă transcendentală. Dacă în relaţia cu un Tu, Eul este întotdeauna un ateu, în relaţie cu Dumnezeu, sufletul - monadă a

persoanei - este *„în mod natural ateu."*[532] Superstiţia că şinele este efect al unei prestaţii autoconstituante califică vocaţia ateistă a eului. Spunând Tu, se spune: Eu sunt anterior şi altcineva decât tine, deci şinele meu e anterior oricărei posibilităţi de apariţie a alterităţii; spunând Celui Prea-înalt Dumnezeu, spun că Eu am aflat şi ştiu de El, deci nu sunt totuna cu El - refuz al misticismului său, pentru a găsi o formulă inedită, misticism al diferenţei (fervoare a autoconstituirii transcendentale prin extracţia din totalitatea unui divin omniprezent)-,

spun că Eul meu nu-i aparţine[533] lui ca Eu, chiar dacă aş accepta o condiţionare ontologică a fiinţei lui. Voinţa este cooriginară eului în psihism; în mod analogic divinităţii panteiste, eul, care nu poate fi cineva înaintea propriei constituiri, este numit de către Levinas *causa sui,* ateul prin natură. Sarcina în continuare a demersului va fi să constatăm cum se manifestă ateismul în relaţia Acelaşi - Celălalt.

Disponibilitate şi intangibil

Când în relaţia metafizică Acelaşi, anterior intenţiei, stăruie în deschidere către Celălalt fără a-1 fi identificat, fără o intenţie intelectivă, fără a-1 fi definit, relaţie originară vidă de orice determinaţie care să fie consecinţa oportunismelor egologice, putem considera originaritatea acestei relaţii drept schema formală în care se întâlnesc unul cu celălalt, primul ca simplitate a disponibilităţii, celălalt ca şi

complicitate a intangibilului[534]. Celălalt, dacă e conceput numai ca un *altul pentru* mine, se neutralizează din punct de vedere personal, îşi pierde autonomia interiorităţii, este amputată dimensiunea psihismului unde se refugiază infinitatea lui. Transcendenţa lui e semnalată de inconvertibilitatea secundarităţii persoanei lui în primitate a eului ce-l poate viza; celălalt transcende prezenţa la sine originară a realităţii eului, este acea taciturnă diferenţă indefinibilă a celui ce nu se supune indicaţiei autoreferenţiale. Conştiinţa eului ca garant fidel al primităţii în raport cu celălalt e cea care indică şi ireductibilitatea acestuia din urmă, despre care nu se poate postula nimic în aria de validitate a lui *„eu sunt tocmai cel ce spune asta despre sine”.* Conştiinţa de sine îşi reclamă, implicit, prioritatea în raport cu exteriorul vreunui obiect, pe care-1 poate viza, căuta, gândi, manipula sau abandona. Interesele faţă de oricare obiect aparţinând exteriorităţii sunt conjuncturale. Faţă de sine însă conştiinţa nutreşte un interes natural, este chiar interesul devenit grijă de sine. Angoasa semnalează eului posibilitatea unei crize ce ameninţă să-i afecteze însăşi interioritatea - moartea se anunţă ca ceea ce face ca eul să nu mai poată zăbovi în interioritatea lui Acelaşi; grija de sine, liniaritate a unei istoricităţi neutre în care nu se întâmplă nimic spectaculos în afara faptului că se repetă evenimentul persistenţei, manifestă condiţiile pe care se poate stabili ontologia propriului (sineităţii), diferită de grija pentru altul, străinul, afectare a unei porniri proteguitoare în care celălalt poate fi susţinut numai după ce e asigurat şinele meu. A afirma grija de sine înseamnă a comite tautologii; grija e în chip natural grijă de sine, e nu haina eului, ci chiar pielea lui. *Pentru* şi *în sine* coincid în grijă - exprimată procesual, ar fi îngrijorare, conaturalitate a afecţiunii cu identitatea eului. Grija pentru un altul presupune a fi realizat transcendenţa relaţiei cu el, grijă ca el să nu se disperseze în impersonalul exteriorităţii sau, simetric, grija ca el să nu moară prin asimilarea în identitatea lui Acelaşi. Mai mult decât disponibilitatea, e pusă în joc pasiunea pentru ca integritatea autonomiei lui să rămână intangibilă oricărui terţ. Grija are obiectul precizat, spre deosebire de dorinţa metafizică; îl vizează pe El, trimite la economia interiorităţii lui, căruia i se poate adresa fără chiar a-1 fi tematizat, fără a-1 fi convertit în concept. Celălalt al grijii nu este instanţă neutră, nu e un impersonal al lui *Se* (Se are de grijă), este persoană concretă, un Tu, un El. Experienţa metafizică prin excelenţă

este o relaţie socială[535], căci transcendenţa este chipul -interioritatea - Celuilalt. Grija e pentru El, nu pentru fiinţa lui - fond ontologic al neutralităţii care se sustrage relaţiei rămânând simulacru al înseşi posibilităţii de relaţionare; experienţa e atenţie, grijă, responsabilitate, culpă în faţa sau pentru persoana lui, nu pentru fiinţa care e irealizabilă şi la adăpost de oricare pericol. împotriva unei ontologii a relaţiei, Levinas va susţine o etică; celălalt e un *dincolo de fiinţă* prin chiar persoana lui - nu se neagă aici condiţionarea fiinţei, ci doar prioritatea ei în raport cu persoana; fiinţa persoanei, fiinţa robotului sau fiinţa câinelui este aceeaşi fiinţă; a construi un discurs personal pe fiinţă e imposibil, pentru că esenţa ei este chiar lipsa diferenţei, a individuaţiei, a interiorităţii sau trimite la o interioritate vidă de sens; a fi dincolo de fiinţă nu înseamnă a nu avea fiinţă, a nu fi susţinut ori a nu participa la fiinţă, înseamnă a fi separat prin interioritate, a se opune totalizării, a nu fi integrabil în gen şi mai cu seamă a exprima. Persoana exprimă şi se exprimă, ea nu fiinţează în lume, ci spune lumea celuilalt. Distanţa dintre Acelaşi şi Celălalt, distanţă metafizică ce e mai curând diferenţă, se anunţă ca de neanulat, şi-n această imposibilitate se celebrează inconvertibilul alterităţii, gloria infinitului.

Autonomia interiorităţii nu înseamnă totodată ruperea Aceluiaşi de fondul natural al lumii, unde găseşte condiţiile de fiinţare şi pe care o transcende în plăcere, în fericire, dar sprijinindu-se prin corporeitate pe temelia ei. Fondul mundan în care subiectul fiinţează nu e acelaşi cu elementalul din care viaţa se întreţine. Ceea ce susţine viaţa nu intră în reprezentare, nu este mijloc, scop sau ustensil. Trăind din elementele lumii, nu se trăieşte pentru ele; subiectul nu e deductibil din sinteza elementelor pe care le asimilează, căci atunci ar fi nul în afara lor. Eul trăieşte transcendent în raport cu condiţionările elementale ale vieţii, căci altfel nu ar exista interioritate, nu ar exista psihismul ca timp privat şi intenţie; trăind în preajma elementelor şi obiectelor, eul trăieşte din plăcerea ce i-o prilejuiesc sau din plăcerea nevoii de ele. Fericirea

plăcerii[536] e mai mult decât fiinţare, e mai mult decât ontologie, este consacrarea unui avantaj metafizic - a fi deasupra putinţei de a fi. A propune un sens pentru subiect dincolo de ontologia purei fiinţări nu înseamnă a renunţa la solemnitatea grandorii unei filosofii practicate în categorii majore, nu înseamnă a te refugia în ontologii ale superficialului, ale provizoriului sau ale conjuncturalului; înseamnă însă a denunţa eternul truism al tradiţiei care face din fiinţă o garanţie a gravităţii, care solicită categoriile ultime pentru a-şi masca inaderenţa la imediatul fiinţării individuale. Toate clişeele gândirii speculative de la Aristotel la Heidegger se reclamă pompos de la categoria fiinţei echivalente raţiunii, principiului, ceea ce condamnă filosofia la producţia de redundanţe, practicate fără nici o sfială de specialiştii în *opere majore.* Interioritatea este un dincolo de fiinţă ca sens, plăcere, fericire, aceasta exprimă mai adecvat modul specific de a fi al umanului. Trebuie reţinut aici un paragraf din *TI* în care Levinas consacră sensul vieţuirii personale: *„Viaţa nu este voinţă nudă de a fi, Sorge ontologică a acestei vieţi. Raportul vieţii faţă de condiţiile înseşi ale acestei vieţi devine hrană şi conţinut al vieţii. Viaţa este dragoste de viaţă, raport faţă de conţinuturi care nu sunt fiinţa mea, dar care sunt mai scumpe decât fiinţa mea: a gândi, a mânca, a dorm i, a citi, a munci, a mă încălzi la soare. Distincte de propria mea substanţă, însă constituind-o, aceste conţinuturi dau preţ vieţii mele. Redusă la pura şi nuda existenţă, ca existenţa umbrelor pe care le vizitează Ulise în infern, viaţa se preface în umbră. Viaţa e o existenţă care nu-şi precedă esenţa. Aceasta din urmă îi dă preţul; iar valoarea, aici, constituie fiinţa. Realitatea vieţii este deja la nivelul fericirii şi, în acest sens, e dincolo de ontologie. Fericirea nu e un accident al fiinţei, de vreme ce fiinţa riscă pentru*

fericire. "[537] Am putea spune că fiinţa riscă fericirea ori că riscul fericirii constituie emfaza fiinţei - a înlătura vălul fiinţei de pe subiect, a trece de la categorie la interioritate, de la gen la individ, a anima umbrele fiinţării subterane convertindu-le în persoane şi a spune că acesta e sensul filosofiei e ceea ce face Levinas, căci, în ultimă instanţă, filosofia este o apologie.

A practica o filosofie a subiectivităţii şi a găsi aici un loc însemnat plăcerii, a trimite insistent la fericire ca la un fapt mai degrabă definitoriu decât purul *cogito* nu înseamnă revenirea la vreun tip de hedonism şi nici cochetărie cu psihanaliza. Când se enunţă că *„relaţia ultimă e plăcere, fericire"*[511], se are în vedere acea dimensiune personală a subiectivităţii care nu mai este *cogito,* nu este tematizare şi analiză, ci devine eveniment afectiv, *urmă (trace)* a celuilalt în mine, fără ca el să-şi piardă prin asta autonomia. Trăirea mundană are semnificaţie marcat socială, orizontul în care se consacră experienţa este unul relaţional. Plăcerea apoteozează relaţia, o înalţă deasupra fiinţei celor ce întreţin relaţia. Interesul pentru plăcere nu vine din psihologia empirică, din dorinţa de a confirma teoretic ceea ce şi altfel se afirmă, dincoace de ideea despre plăcere. Prin ea se pune în scenă insuficienţa individuaţiei eului, freamătul care-i pretinde să fie mai mult decât simplul fapt de a fi, să manifeste mai mult decât prezenţă în fiinţare, să sublimeze suficienţa *la* sine-lui printr-o ieşire excentrică - a fi prin relaţie dincolo de bucuria recunoscătoare a fiinţării solitare, a fi în emfaza donaţiei şi încântării. Faptul că este posibilă fericirea, că între posibilităţile subiectivităţii e tăinuită şi aceasta, denotă o învestitură specială prin care omul este pus să ducă fiinţa la fericire, să deplaseze destinul lui ontologic către un sens eminent al egologiei - eul atestă prezenţa fericirii peste suficienţa

raţională a fiinţei[538] [539]. Ireductibilul celuilalt se poate găsi şi în afecţiunea fericirii ori în plăcere. Celălalt poate împărtăşi fericirea cu mine, dar nu poate trăi fericirea mea, aceea pe care eu acum o resimt în interioritatea mea, nu poate trăi din fericirea mea; invers, celălalt îmi rămâne intangibil, cu toată disponibilitatea afecţiunii lui fericite, în fericirea lui, în plăcerea lui. Chiar dacă plăcerea ar pâlpâi spontan din comportamentul relaţiei cu el, plăcerea mea nu este felul lui de a fi în plăcere, ci felul meu. Plăcerea poate fi reciprocă, dar nu şi tranzitivă; în ea se vădeşte egoismul pozitiv ca transcendenţă a celuilalt şi limită de la care începând, comuniunea devine deferenţă. în perspectiva criticii filosofice, plăcerea nu e un scop al fiinţării fiindcă transcende fiinţa; întrucât eul nu e o substanţă, prin plăcere survine o nouă formă de

independenţă[540], un nou *triumf* asupra substanţei. Diferenţa prezentată în fiinţă de plăcere şi fericire - care apar prin modul vieţuirii umane - afirmă persoana ca o hiper-fiinţă, un *dincolo* de statutul ontologic, o calitatea ce nu revine la suma sublimă a potenţelor fiinţei. Plăcerea ca *ocazie emfatică* a persoanei, petrecută în relaţia care presupune separare, contribuie la deformalizarea separaţiei, la desăvârşirea ateismului - mod de a fi la sine al eului. Eul poate fi deschis, poate fi disponibil celuilalt dar rămâne intangibil în transcendenţa plăcerii lui; poţi să întreţii relaţie cu celălalt, dar nu cu plăcerea lui, poţi dispune de el, dar nu de fericirea lui, cum nu poţi lua durerea lui, chiar dacă ai căuta să-l mângâi, nu-i poţi impropria necazul, oricât ai fi de solidar; ca şi participant la exterioritatea fiinţării, el îţi poate sta la dispoziţie fără ca interioritatea lui - plăcerea fundamental egoistă - să-ţi fie accesibilă. Alteritatea în sensul ei radical e corelativă interiorităţii, este totodată posibilitate a experienţei infinitului - infinitul orizontal al Celuilalt pe care Levinas îl numeşte chip. Chipul personalizează infinitul.

Analitica plăcerii permite realizarea unui tip de intenţionalitate diferit, opus, poate, celui al reprezentării (sau aprezentării). în producţia de noeme eul intenţional îşi reduce alteritatea la sine, lumea lui este configurată ca schemă a Altului-în-Acelaşi, alteritate a noemelor în identitatea Eului. Prin plăcere, eul îşi susţine exterioritatea ca una ce îl constituie, nu ca una care să fi fost constituită de el - mişcare cu sens invers reprezentării transcendentale. Eul levinasian nu este un *ego cogito* înainte să fie instalare sensibilă în lumea corporeităţii. Corpul centrează poziţia lui în raport cu exterioritatea, descrie atitudinea elevaţiei, conştiinţa înălţimii de la care poate fi privită lumea pe care se sprijină, devine mărturie a dependenţei şi vulnerabilităţii. Având un corp, fiind corporal întrucâtva, eul *„are lumea în coaste”* cu toate rănile şi tămăduirile ce le poate prilejui. Exterioritatea e un domeniu care nu aşteaptă să fie constituit, ci este deja aici şi chiar precedă eul constituant prin aceea că l-a instalat în lume, în corporal. Polul opus eului intenţional, contestatarul fervent al primordialităţii actului de

reprezentare este *„corpul nud şi mizer”*[541], cel ce reclamă lumea ca un veşmânt, ca o casă, ca hrană. în nuditatea şi mizeria lui, corpul provoacă întoarcerea de la gândire la fiinţare, de la abstracţiunile reprezentării la concreţiile vieţii - vulnerabilă, înfometată, dureroasă; corpul solicită conştiinţei să recunoască anterioritatea non-constituită a vieţii, suport atât al eului, cât şi al posibilităţilor cu care reprezentarea se întreţine. Corpul marchează un astfel de echilibru în relaţie cu exterioritatea, încât determinaţia să fie reciprocă; Acelaşi îl determină pe Altul care la rându-i îl determină pe Acelaşi, este intenţie subversată de nevoie. Concomitenţa constituirii reciproce este definitorie pentru angajarea corporală în lume. Se *trăieşte din* alteritate, din ceea ce scapă reducţiei şi reprezentării, din acea nefiinţă a eului care este în acelaşi timp temei şi subversiune a apriorismului constituant. Lumea susţine eul prin

poziţionarea corporală[542], prin elevaţia privirii care s-a înălţat deodată cu cerul de deasupra pe care-1 priveşte, prin statornicia pasului realizată o dată cu tenacitatea terestrului ce-o susţine, priza mâinii ca orientare în ustensilitate realizată o dată cu direcţia de sens a nevoii. Nevoia orientează relaţia cu Alteritatea lumii fără a reduce sensul eului la acela al nevoii. Reversul procesului de constituire fenomenologică în care lumea apare ca noemă îl constituie faptul numit de Levinas *„a trăi din..”,* adică recunoaşterea corporeităţii ca un produs al celuilalt, pe care nu-1 poate condiţiona în esenţa naturalităţii lui tocmai eul noetic. Eul trăieşte din lume mai înainte să şi-o poată reprezenta - teză care proclamă depăşirea idealismului solipsist, dar şi a limitelor reducţiei fenomenologice.

O parte însemnată a alterităţii lumii exterioare o constituie

alimentul[543], ceea ce deţine o calitate dincolo de sensul în care el poate fi constituit, care are libertatea de a fi condiţie a înseşi fiinţării constituantului. în nevoia brutală de a muşca din lucruri, eul se trezeşte pus în situaţia de a-şi fi pierdut elevaţia fenomenologică a unui reprezentant, de-a regresa într-o originaritate umilă - contemporan cu toate vieţuitoarele ce se hrănesc pentru a trăi - în care dorinţa de fiinţare condamnă ia derizoriu orice prestaţie intenţională. Faptul de a mânca devine măsura acelui exces de calitate nonreprezentabilă - *nutrimentul* lumii - pe care exterioritatea o deţine în raport cu subiectul şi care îşi manifestă puterea asupra lui în felul celor din care trăieşte, în felul suveranităţii detaşate a alimentului care stăpâneşte prin

indispensabil fără a-şi fi afirmat alteritatea. Foamea[544] [545], opusul intenţionalităţii, afirmă neteoretic exterioritatea ca un imens paradis al alimentului - acesta fiind, în impudica lui gregaritate, replica promptă la orice excursie noetică. Negândit şi de neînţeles, alimentul descalifică pretenţiile acelui ego transcendental care, suspendat în saturaţia propriei autoreflecţiuni, uită să se mai recunoască învins de exterioritatea lipsită de esenţă a ceea ce nu poate fi „gândit" decât înfometat. Foamea este intenţionalitatea inversă a corporeităţii, manifestată ca nevoie de asimilare, nevoie în care exterioritatea alimentului poate compromite total posibilitatea saţietăţii; nu există un *„centru de reprezentare"* pentru saţietate, aşa cum este pentru şirul produselor noetice cu care se hrăneşte cogifo-ul. Foamea, în vulgaritatea recurenţei cu care se anunţă, este măsura interiorităţii în corporal, acea infinitate de al cărei alibi se foloseşte într-ascuns moartea. Nu se trăieşte din aliment, dar se trăieşte prin el; convertibilitatea lui în viaţă divulgă o vecinătate cu corporeitatea pe care rareori o putem observa, ca şi cum mulţimea alimentelor ar fi aşchiile de la trupul care ne-a fost sculptat de un meşter anonim şi acum ar vrea să se reintegreze în trunchiul mai vechi. Foamea este chemarea pe care corpul o adresează alimentului, invocaţie anterioară discursivităţii; saţietatea se instalează ca pace oferită în schimbul hranei.

Illeitatea, înălţime a celuilalt

Pentru a evita confuzia sensului alterităţii necondiţionate cu *alter-ego-ul*, alteritatea constituită transcendental, Levinas propune un concept nou pe care, neriscând să-l traducem indigest, îl lăsăm în formularea originală, *illeitatea* (neologism ce trimite la pronumele *il, iile,*

semnificând *„Jel de a mă privi fără a intra în conjuncţie cu mine"*[546]*).* Se vrea conotarea acelui mod de a parveni la experienţă a celuilalt, care nu e consecinţa apriorismelor eului central şi nici nu e constituit în proiectul de lume. Grija lui Levinas este să elaboreze un concept pentru a exprima radicalitatea alterităţii astfel încât în sensul lui să nu se regăsească operatorul, lingvistic, filosofic, etic, un concept necontaminat de infuzia ego-ului transcendental, unul în care celălalt să se ivească în puritatea originară a necondiţionării, să rămână imaculat, ceea ce, în calificaţiile proprii filosofiei levinasiene, înseamnă exterioritate, separaţie, transcendenţă, infinitate, dia-cronie. Intenţia lui Levinas şi-a găsit o bună înţelegere în studiul[529] lui Simonne Plourde care indică sensul *illeităţii* prin sintagma *„glorie a infinitului",* cu care se vrea descrisă dimensiunea *înălţimii* alterităţii. Celălalt-ul indicat prin *II* nu e pur şi simplu persoana a treia, ci terţialitatea înălţimii sub care se califică divinul, *„locul de retragere"* sau *„anahoreza infinitului"*[530]*,* unde sensul enigmatic al Altul-ui rămâne protejat de ireversibilitate. Totuşi nu e în joc o simplă fantasmă metafizică, o instanţă a vreunei lumi a ideilor pure. Terţialitatea[531] înălţimii etice califică orice persoană, lasă urme *(trace),* epifanii, trimite la transcendenţa[532] feţei, producând curbura spaţiului intersubiectiv unde eul îl substituie pe celălalt în ordinea responsabilităţii, cu toate că acela îl precedă în dia-cronie şi-l excede calitativ.

Experienţa în care se realizează sensul *illeităţii* pretinde disocierea modului dia-cronic, ce-o încadrează, de orice sincronie a experienţei aproapelui pe de o parte şi, pe de alta, de atitudinile recuperative ale retrospecţiunii. Celălalt-ul revelat în formula *illeităţii* se opune reconstituirii[533] lui din datele memoriei, reconfecţionării lui ca prestigiu istoric, substituirii prin operă. El trebuie degajat de două moduri posibile de alterare: prin intenţionalitate şi prin memorie. Astfel că, o dată realizată dagajarea, el nu va deveni obiectul vreunei doxe, nu va fi tema predilectă a unei preocupări teoretice, nu va fi opera de reconstrucţie arhitectonică a anamnezelor programate, nici nu va deveni partener social într-o relaţie unde domină centralitatea violentă a eului, ce se vede înclinat să-şi agreeze avantajul primităţii autarhice în experienţă. In economia transcendentală nu se poate găsi corespondentul sau mediul prin care alteritatea *illeităţii* să poată căpăta expresie adecvată. Ca regulă, *illeitatea* nu se poate exprima adecvat decât la persoana întâi - excelenţa unei alte interiorităţi care mi se oferă singură fără a mi se dona -, fără o voce străină, fără delegat, fără solie, iar faptul de a fi obiectul unei indicaţii - printr-un apel, prin orientarea degetului - trasează cadrul formal în care ea poate să advină. A recunoaşte *illeitatea* îi angajează deja un preoriginar al alterităţii

personale. Dia-cronia e unitatea temporală în care devine reală întâlnirea alterităţii în afara sensului sincroniei; celălalt apare ca unul ce nu mi-e mie prezent, ca unul ce beneficiază încă, şi mereu, de autonomia

[547] [548] [549] [550] [551] [552] [553] [554] [555] [556] timpului propriu. A nu-mi fi mie[557] prezent nu îl exclude din orizontul manifestării, nu-l transformă într-o stafie a probabilităţii pure. A nu-mi fi mie prezent permite celuilalt să-şi exercite temporiţia în afara oricărui cadru deschis de intenţionalitatea mea, să exprime evidenţa că sensul lui nu-şi are originea în mine, că opera autoprezentării lui nu cade în propehensiune, nici esenţa lui nu devine comprehensiune, adică interioritate sensificantă a Aceluiaşi. Dia-cronia este schemă de temporiţie care permite celuilalt să evolueze paralel cu timpul de referinţă intenţională, să-şi descrie un destin heterotemporal; binele manifestării lui ţine de această necondiţionate. Cu o notă în plus, dia-cronia îi permite celuilalt să mă vizeze mai înainte ca eu să-l fi vizat,

să mă *„aleagă"*[558] înainte ca eu să-l fi ales (în comentariul infrapaginal Levinas va spune că el, Binele, mă iubeşte înainte ca eu să-l pot iubi).

Timpul *illeităţii* nu se află în continuitate cu timpul meu - nu ar putea fi pro-tenţie ori re-tenţie -, de aceea un el, celălalt, nu poate deveni accesoriu al experienţei ipseităţii. Termenul potrivit pentru a semnala dia-cronia angajată de relaţia cu *illeitatea* este *incomensurabilul,* asta nevizând o specie de infinitate, ci transcendenţa persoanelor ce-şi întâlnesc în diferenţă chipurile, fără a se pierde în contemporaneitate. Prezentul ipseităţii, de la care se găseşte exclus

prezentul alterităţii, trebuie înţeles ca finitudine corelativă unei

libertăţi[559], persistenţă în diferenţa non-totalizabiiului, relaţie în absenţa conjuncţiei. La asta revine, în cele din urmă, sensul infinitului, revelat în chipul alterităţii. Retras din spaţiul totalităţii, viaţa sinelui îşi desenează dimensiunea etică, se afirmă *împotriva* egoismului său şi *pentru* un altul - sensul afirmativ sensibilităţii subiectului insurgent contra neutralului *Se.* Excepţia semnalată de actualitatea dia-cronă a celuilalt califică prezenţa într-un set de atribute etice menite să evite speculaţia gratuită în jurul unei subiectivităţi negative, traduce intangibilul declinat de ambiguitatea epifaniei ca prezenţă a mea *în faţa* lui şi *pentru* el. Invizibilul care-i prezervă ambiguitatea transformă chipul celuilalt într-o

sursă de lumină - deschide domeniul responsabilităţii[560], originează experienţa, instituie ordinea. înainte să-mi răspundă, chipul celuilalt mă luminează, se exercită sensificativ asupra dia-croniei mele. Esenţa, anterioară capacităţii mele de experienţă, revelă alteritatea chipului ca excedent al infinitului asupra subiectivităţii - ontologie a alterităţii decisă în afara cadrelor apriorice şi transcendentale, să-i zicem, pentru a construi un discurs analogic, ontologie apofatică, manifestare a infinitului dincolo de ideea lui, în absenţa cadrului de cuprindere, de com-prehensiune. Sensul *illeităţii* poate apărea acum mai clar, ca întoarcere *(detour)* pornind de la chipul celuilalt la infinitul ce nu se reduce la ideea lui, astfel încât sursa infinitului devine enigmatică pe măsură ce e recunoscută. El, persoana care se autoprezintă înainte ca eu să fi avut timp pentru aprezentarea, pentru tematizarea ei, advine către sensul ipseităţii prin instaurarea relaţiei, dar nu se face prezent, nu revine la pronumele ce-i semnalează prezenţa, cu toate că formula

ce-l indică este doar pro-nume[561] (PRO-NOM). El, conţinutul personal al *illeităţii,* nu scapă reprezentării în felul obiectelor oculte, greu de numit şi configurat, nici în felul transcendenţei realităţii supraformale. *Illeitatea* semnifică persoana unui altul, aici, acum, formal, având un

chip, stând în faţa mea, dar liber de condiţionările ce l-ar transforma[562] în obiect pentru subiectivitatea mea ori partener într-o relaţie de la centralitatea lui acelaşi la periferia altului formal. Relaţia cu celălalt nu se încheagă la nivelul conştiinţei tematice, pentru a se evita conversia la concept, chiar pronume. Levinas previne asupra posibilei lunecări a „tif'-ului buberian într-o ipostază tematică. *Illeitatea* indică o relaţie la nivelul chipului, adâncime a *înălţimii* transcendenţei, unde încă nu a devenit manifestă activitatea intenţională, nivel *an-arhic* şi pre-lingvistic. Se

semnalează aici un apriorism formal[563] etic anterior luării de atitudine, anterior voinţei în care se amorsează ipseitatea ca diferenţă şi centru de realitate, anterior producţiei de sens. Reprezentarea pozitivă a *illeităţii* indică situarea responsabilităţii *pentru* deja imediatul celălalt, în registrul obligativităţii principiale anterioare luării de atitudine - situare într-o metafizică a originarităţii pluralităţii personale. Celălalt-ul indicat nu poate fi găsit în conştiinţă, domeniul de reprezentare, întrucât sensul lui rezidă în transcendenţă; responsabilităţii pentru el îi este retras avantajul voinţei de angajare, puterea de a face excepţie, orgoliul iniţiativei libere. Celălalt nu poate fi localizat, pentru a nu fi substituit de cadrul experienţei formale, el nu poate parveni din memorie, prin reminiscenţă, nu are realitate epică, nu devine obiect narativ. Sensul *illeităţii* se defineşte ca signifianţă a celuilalt în anterioritatea descripţiei prin esenţe, consecventă luării de atitudine a unui subiect teoretic. Levinas înlătură echivocul în enunţul unei teze esenţiale - *„semnificaţia*

precedă esenţa"[564]*.* Signifianţa solicită configurarea unei filosofii în care gânditul să fie anterior gândirii, obiectul să-şi devanseze *an-arhic* formalismul relaţional, o filosofie ce se trezeşte într-un angajament mai originar decât fixarea de tematică în care se instituie realitatea. Esenţa se produce în gândire. A-1 rezuma pe celălalt la esenţă îi dislocă signifianţa chipului, îl converteşte la statutul de mobilier abstract pentru orizontul de reprezentare. în signifianţă, la care *illeitatea* trimite, celălalt îşi premerge recunoaşterea într-un fel de persistenţă u-cronică sălbatică. Expresivitatea trebuie înţeleasă prin omologie cu libertatea de-a se pro-pune a chipului; necondiţionarea celuilalt devine cadrul intelecţiei pentru dez-interesare, pentru acel grad al manifestării subiectului care îl reţine într-o pre-istorie unde substituirea celuilalt încă nu este posibilă. *Illeitatea* anunţă radicalitatea insubstituibilă şi ca atare, non-prezentabilă, a celuilalt.

Transcendenţă, urmă, enigmă

Conceptul *Illeităţi* trimite direct la dimensiunea *înălţimii* de la care se revendică transcendenţa etică. Celălalt-ul şi divinul se intersemnifică în *Illeitate* - deopotrivă alteritate radicală şi majestate, transcendenţă a diferitului şi infinitate pozitivă. Transcendenţa lui Levinas nu scapă reprezentării în felul unui lucru în sine, imposibil de gândit, indicibil. Transcendenţa este pre-originară, în sensul relaţiei temporale cu alteritatea, adică necondiţionată de un subiect referinţă, instaurând prin asta o prezenţă anterioară venirii subiectului la experienţă. Dumnezeu este Absentul de la experienţă, însă o relaţie cu el e totuşi posibilă prin celălalt, prezenţă saturată de atributele etice ale Absentului, prezenţă prin delegaţie sau învestitură. Potrivit lui Levinas, doar o fiinţă ce transcende fenomenalitatea lumii poate să lase urme. Urma *(trace)* este calificaţia impusă alterităţii de Absentul ce o delegă; astfel, prezenţa urmei devine rostire *(dire)* anterioară capacităţii enunţului ontologic

(dit), subversiune[565] a ontologiei prin etică. Nu fiinţa este acum

elementul corelativităţii intersubiective, ci urma[566] transcendenţei pe chipul celuilalt, înălţimea *Ileităţii* care-1 delegă anterior luării de poziţie, anterior debutului proiectului de relaţie al unui eu. Urma nu este semnul lăsat de un lucru care a fost prezent şi a trecut, rămăşiţa unei absenţe

contingente, ci, dacă se poate spune aşa, este semnul a ceea ce nu[567] vine la prezenţă, în felul în care timpul, niciodată cu totul acum, face loc unui *acum* relativ. Dar astfel, urma nu se lasă văzută, nu se oferă privirii experte, analizei sau comprehensiunii; ea este asignaţia an-arhică a transcendentului care solicită de după curbura spaţiului intersubiectiv, fără a se manifesta înaintea unui subiect care cercetează. pură marcare a intervalului pre-originarităţii unde infinitul este eliberat de idee. Urma este saturată epifanic, ea semnifică fără a trimite la un semnificat, fără a promite dezvăluirea înălţimii *Illeităţii.* Relaţia cu urma este, cum bine remarcă S. Plourde, o *a treia* cale, dincolo de *disimulare* şi *revelaţie,* cale ce merge dincolo de esenţă în responsabilitatea *an-arhică.* Enigma de la care se revendică nu devine fenomen, îşi păstrează intactă stranietatea interogativă în a cărei întâmpinare pâlpâie răspunsul

profetic la apropierea[568] celuilalt. Profeţie este, în limbajul lui Levinas, responsabilitatea nn-arhică, răspunsul pre-originar dat urmei *Illeităţii* întâmpinată pe chipul celuilalt.

Transcendenţa etică, parţial suprapusă alterităţii, pentru că reclamă un *altfel decât a fi* şi un *dincolo de esenţă,* nu se remite logosului, nu se arată în lumina fiinţei pentru a deveni discurs ontologic. Dincolo de logos, transcendenţa asignează prin simpla ex-punere a rostirii, devansează capacitatea comprehensiunii, a tematizării sau lecturii. Dezvăluirea alterităţii etice înseamnă realizarea anteriorităţii prezenţei acesteia, pre-originară în raport cu evenimentul descoperirii şi, astfel, funcţia creatoare a acesteia vizavi de prezenţa eului. Eul compare în faţa celuilalt, marcat de înălţimea *Illeităţii* ca şi cum ar fi fost creat de către el. Intrând în propria prezenţă - ca singurul ce se poate prezenta - eul se află deja ostaticul alterităţii, ales să fie responsabil tocmai de cel care-1 creează ca şi cum i-ar fi precedat prezenţa, adică substituindu-l în elecţiunea etică inasumabilă. Aproapele este alteritatea care se

dezvăluie deja calificată etic, adică marcată de urma[569] transcendenţei. Pentru că trecutul urmei nu face apel la un eveniment aparţinând vreodată prezentului temporal, relaţia cu transcendentul nu este comensurabilă cu memoria şi re-tenţia fenomenologică, nu se pretează recuperării prin retrospecţii, căci nu a fost niciodată act propriu-zis. Nici

obiect, nici fenomen, nici semn, urma *„deranjează ordinea lumii"* [570] venind de la ceea ce nu a fost niciodată prezent; împotriva ordinii logice, urma nu este efectul unei cauze, nu succedă unei prezenţe, nu rămâne

după ceva care a trecut, ci este tocmai semnul unei transcendenţe[571], debordându-şi conceptul care-o indică precum şi chipul care o poartă.

Jacques Derrida consideră[572] urma ca fiind o altă *ordine structurală* pe care trebuie să o gândim în anterioritatea finţării *(avant l'etant).*

Pentru a evidenţia deosebirea esenţială a urmei de fenomen, cea dintâi mai este indicată cu termenul *„enigmă”,* înţelegându-se prin aceasta semn pre-originar venind de dincolo-de-fiinţă. Nu se poate înţelege urma sau enigma fără prealabila introducere în acest al treilea gen levinasian - altfel decât a fi sau a nu fi, semnalat în sintagma *„dincolo de fiinţă".* Fenomenul e modalitate de apariţie a fiinţei, formă de întâlnire a unui subiect cu fiinţa, esenţa lui e manifestarea, pe când

enigma se învăluie în ambiguitatea[573] manifestat-nonmanifestat. Urma e modul apariţiei alterităţii hiperfiinţiale, prezenţa acelui *,,altfel decât a fi"* ce conotează transcendenţa. Dacă fenomenul se constituie prin prestaţie intenţională lăsându-i subiectului privilegiul cauzei formale, enigma, în schimb, preconstituie subiectul ce-o întâmpină în acea asignaţie etică, citaţie adresată de *illeitate.* In fenomen fiinţa revine imanenţei eului, a cărui operă se edifică în sensul neutralizării sau conversiunii alterităţii la lumina inteligibilă a Aceluiaşi coincident totalităţii, ratificând astfel

ateismul[574] - în sens levinasian, stare monadică a eului. Enigma frapează în numele a ceva de necuprins, este *„modalitate a Absolutului”.* Sensul veritabil al subiectivităţii se dezvăluie ca relaţie cu enigma, urma şi transcendenţa, adică altfel decât în lumina fiinţei şi sub egida esenţelor prin care logosul integrează alteritățile într-o totalitate, într-o comunitate *„fără posibilitate de ieşire”.* In relaţie cu enigma alterităţii, eul se descoperă pe sine ca beneficiarul electiunii etice, ca obsedat de celălalt, căruia deja în ex-punerea pre-originară i-a remis răspunsul sensibilităţii. Exceptată temporalităţii percepţiei, lăsată în afara travaliului sincroniilor intenţionale, enigma nu devine con-temporană eului, nu capătă sens ontologic ca prezenţă în lume. Enigma este dincolo de fiinţă şi, în acest sens, dincolo de lume, în înţelesul ei fenomenologic. Persoana la care trimite prezenţa ei este, spune Levinas în *EDE* p. 216, o *„ a treia persoană care nu se defineşte prin sine însăşi, prin ipseitate”,* care este condiţia ireversibilităţii, terţul înălţimii transcendenţei situat într-un trecut ab-solut, care nu se judecă însă după relaţia bipolară imanent-transcendent specifică ontologiei, ci conform profilului etic al *Illeităţii*[51] care învesteşte advenirea feţei celuilalt, pe o altă cale decât disimularea sau revelaţia, anume prin emfaza expresivităţii. Conformitatea cu transcendenţa divină nu legitimează aici registrul icoanei, ci pe acela al unei fenomenologii a urmei. Esenţa enigmei, ireductibilă la esenţă, nu constă în faptul de a fi cunoscută - ca lucru, ca fenomen felul ei de a se expune unui subiect creează o nouă orientare în ordinea timpului, către pre-originaritatea alterităţii.

Erotica transversiunii

Pacienţa psihismului care n-a apucat încă să-şi definească condiţia de ego ar fi insuficientă pentru a da seamă de, dar înainte de asta, pentru a antrena experienţa erotică. Heteroafecţiunea produsă de imprevizibilul proximităţii altului găseşte în imanenţa psihismului anume calificaţii care preiau en-ergia afecţiunii sub anume modele formale şi-i constituie anume referinţe. într-un psihism rezumat la neutralitatea pacienţei, persoana apofantică, ceva de modul afecţiunii erotice nu ar găsi condiţii pentru a-şi închega particularitatea; în general, specificitatea diversului ar fi cu neputinţă. Heteroafecţiunea inaugurează experienţa corelativităţii, anunţă eul constituindu-se în proximitatea unui altul, fiecare încă simplu chip plasmatic de sub care n-a răsărit conştiinţa interiorităţii exclusive, din care nu emerge încă o teleologie a sensului. Eul şi altul se întâlnesc în naturalitatea pluralităţii psihice unde este posibil accidentul afecţiunii reciproce. înţelegem prin originaritatea heteroafecţiunii momentul temporalităţii experienţei când

o interioritate psihică, pe cale de a-şi constitui eul, se trezeşte lovită de impresia unei naturi străine - nerecunoscută în condiţii de intelecţie, ci resimţită pur şi simplu ca şoc fiinţial venind de dincolo. Originaritatea heteroafecţinii nu vrea să se constituie în explicaţie istorică a traumei întâlnirii cu altul, nu are pretenţia unei restaurări genetice; trauma întâlnirii se activează fenomenologic în toate experienţele prime, în care eul se comportă cu stângăcia celui recăzut în adâncurile abisale ale psihismului informai, care însă e solicitat să răspundă unui semnal şi deja semnalul s-a manifestat în propria natură cu suficienţa unui ordin. Afecţiunea, imprevizibilă dar deja inevitabilă, o dată cu semnalul prin care se anunţă, previne psihismul destinatar că nu se mai poate eschiva, că nu se poate abţine, că e prea târziu să nu mai răspundă; contagiunea semnalului a pus deja în temă, fără a fi divulgat, o intenţie, este, ca ordine a desfăşurării ei, un început de răspuns; gura nu mai poate fi închisă pentru a înghiţi un glas care s-a rostit drept ecou la şocul unui apel nescontat - se pot refuza cuvintele, dar nu glasul; se poate reţine rostitul, dar nu şi rostirea; în principiu se poate refuza apelului celuilalt etalarea emfatică a unei intenţionalităţi proprii, dar în nici un caz nu mai

e timp pentru a-i refuza fiinţa, care deja [575] l-a şi întâmpinat. Heteroafecţiunea este sincronă situării plurale ca psihisme relaţionale - condiţie care obligă istoricitatea devenirii să se definească sub auspiciile interpersonalismului, responsivităţii, asumării teleologice, comunicării. O structură psihică nu poate refuza corelativitatea, oricât ar fi în măsură să-şi limiteze reacţiile.

Aspiraţia metafizică spre celălalt - cadru formal pentru sensul levinasian al transcendenţei capătă suficienţa tensiunii ce-o poate oferi ca eveniment analizei în *ambiguitatea* dragostei. Pe de-o parte, mişcarea ce defineşte emfaza unei relaţii, care se cheamă dragoste, trimite către un altul degajat complet de contiguităţile fiinţării ataşate propriilor pasiuni, un altul care nu se găseşte la limita dorinţelor ce şi-au găsit împlinirea, ci mereu dincolo de căutările acestora, transcendent în epifanie, iar nu în formalism, un altul ca *cineva,* nu ca simplă alteritate. Este cazul când dragostea îl scoate în faţă pe cel neaşteptat, face să răsară un chip uimitor în singularitatea lui imprevizibilă, depliată de pe comunul ontologic al alterităţii generice. Celălalt este transcendent. De cealaltă parte, găsim un sens al dragostei ce se decide la limita ambiguă dintre transcendent şi imanent, una ce trimite la persoana care *este şi*

nu este[576] la sine, perechea androgină, părintele, fiul. Celălalt este un altul dar nu într-atât încât alteritatea lui să nu poarte urma unei vechi legături cu fiinţa (nu riscăm a spune şi cu persoana) unui acelaşi referenţial. Este iubit un altul care sunt eu mai *departe* de mine ori *în afara* mea, cum părintele meu este precedentul fiinţial al fiinţei mele sau fiul este succedentul fiinţial al meu. Diferenţa ipostatică nu anulează identitatea înţeleasă mai curând ca şi continuitate fiinţială, căci nu pot veni decât din fiinţa părinţilor mei şi nu pot continua să fiu eu însumi în altul decât prin fiii mei. în simplitatea ei dezarmantă, relaţia filială transferă co-naturalităţii sensul ambiguităţii iubirii, mişcare a aceluiaşi către sine prin altul. Demnitatea alegerii nu poate anula totuşi povara fatalităţii ca altul să fi fost dat, libertatea mişcării pasionale nu poate croi poteci în afara celor pe care ea s-a prefigurat. Printr-un truism fericit, iubirea merge către acela de la care poate veni, îl doreşte pe acela pe care nu l-a căutat, se bucură de compania celui ce-i lipseşte fie că e vorba de Dumnezeu, de chipul anonim, de părinte sau fiu. Aventura dragostei rămâne încă nedezvăluită, chiar dacă am putea şti cine este cel iubit, unul din lumea exteriorităţii care-şi expune epifania sau un chip preluat pentru sine, să-i zicem fantasmă a interiorităţii erotice. Dezvăluirea nu este, poate, atât de la'îndemână încât dorinţa să tindă să o împlinească. Poate că cel iubit vine de dincolo de chip, că este numai promisiunea unei apropieri de care intervalul temporalităţii separă iremplasabil. Poate că cel iubit este persoana unei temporalităţi ce-şi refuză contemporaneitatea, fatalitate a definitivei intangibilităţi. Trebuie să-i recunoaştem cu fervoare lui Levinas subtilitatea de-a fi plasat analiza iubirii în afara cadrului hyletic pasional, într-un registru al temporalităţii, şi deodată sensul alterităţii erotice este de altul heterocronic; să îmbrăţişezi pe cineva al cărui chip nu este contemporan. Ascuţimea dorinţei ca şi a dramei vine poate din proximitatea personală a celor care se ating, dar ale căror temporalităţi rămân heterocronice. Să fii afectat de pasiune pentru cel care nu e în întregime aici, heteroafecţiune a unui viitor retras din consecvenţa intervalului descris de ordinea dorinţei, a unui *„viitor niciodată destul de viitor, mai îndepărtat decât posibilul."* Nu este un joc cu stafiile, nu este patologia cuiva care se îndrăgosteşte de personaje ale imaginarului istoric în jurul cărora ar putea ţese idile poetice. Este vorba de sensul dorinţei care duce, caută, încearcă dincolo de chipul accesibil o anume abisalitate a dia-croniei la care prezentul manifestării nu are încă acces, dar deschide în tensiunea ei intervalul unei inaccesibilităţi fatale; e dorit mai mult decât prezenţa celuilalt, e dorită absenţa lui ascunsă într-un viitor inconturnabil. Dragostea încearcă o conversie explozivă a infinităţii viitorului celuilalt într-un prezent al contemporaneităţii absolute. Teama şi frustrarea ei vine chiar din absenţa unei reţete eficiente; celălalt rămâne mereu la distanţa unui viitor pe care nu se

pune sechestru, e protejat, împotriva voinţei lui, de un dia-cronism pentru care nu se poate măslui o dispensă. Celălalt nu-mi poate aparţine pe deplin întrucât timpul lui îmi scapă, cum îi scapă şi lui. Transversiunea afectării ca iubire de celălalt care nu e aici califică relaţia erotică drept paradox al heterocroniei contemporaneităţii - a trăi cu partenerul care este iubit ca promisiune, dincolo de epifania chipului, a unui viitor în care să se poată recunoaşte satisfacţia întâlnirii, a trăi cu el ca unul ce urmează (?) să se arate abia mai încolo. Recunoaştem aici, în experienţa erotică, un alt tip de neant decât cel al angoasei, un neant pozitiv al aşteptării neîmplinite, al dorinţei intangibilului.

Clandestinitate şi profanare; mişcarea de transcendere opusă mişcării de iminenţă

Analiza erosului, a sensurilor interpersonale ce se ivesc o dată cu asta şi a specificităţii relaţiei deschid cadrul unor reflecţii asupra conceptului *problematic* al transcendenţei. Potrivit observaţiilor critice ale lui Levinas, tradiţia filosofică europeană promovează un model de falsă transcendenţă, unul ce conţine contradicţia. Observaţia punctuală susţine că *„subiectul care transcende se ia cu sine în transcendenţa sa”*[5Si], ceea ce îndeamnă la concluzia că subiectul nu se transcende, că se complace într-un joc vicios, îşi păstrează criteriile de definiţie ca orizont al autarhiei în care ceva tinde să capete sensul alterităţii radicale, fără totuşi ca suveranitatea subiectului care ştie că transcende să fie abandonată. Jocul falsei transcenderi licitează categoriile cunoaşterii şi puterii. Adevărul şi voinţa devin expedientele unei transcendenţe ce şi-a pierdut sau încă nu şi-a găsit sensul, (înainte să ducem la capăt analizele levinasiene trebuie să remarcăm pericolul reducţiei în care se complace de dragul purificării terenului pentru o viziune nouă, proprie, asupra transcendenţei. Dacă n-am evoca decât teologia apofatismului, fundamentală în creştinismul răsăritean şi cu

siguranţă cea mai profundă viziune asupra transcendenţei din [577] tot ceea ce a elaborat cultura europeană în ultimele două mii de ani, şi ar fi suficient pentru a demola fragilele observaţii levinasiene. Scuza lui este că, aşa cum rezultă din analiza textelor, nu a avut cunoştinţă de nume ca Dionisie Areopagitul, Filon Alexandrinul, Evagrie Ponticul, Maxim Mărturisitorul, Grigorie de Nyssa, Vasile cel Mare, Origene, Grigorie Palama şi nici de scriitorii neopatristici care păreau, probabil, în perspectiva unui iudaism gata oricând să-şi proslăvească elecţiunea pe fondul unei alterări a heterotradiţiilor concurente, şi neînsemnaţi, şi obscuri pentru a merita efortul de a-i cunoaşte; dar nu ne propunem să-l evaluăm pe Levinas în perspectiva tocmai a acelor surse în abstracţie de care îşi fondează criticile, pentru că nu ar fi relevant şi nici ştiinţific, în bună măsură, criticile lui Levinas se edifică pe o provizorie cunoaştere a tradiţiei la care se referă şi, pe alocuri, pe reducţia ei tendenţioasă, tactică, altfel comună celor ce emană pretenţii reformiste)

Revenim la textul levinasian. Transcendenţa este inconsecvent gândită pentru că ea angajează subiectivitatea, fapt care-i declină sensul. în sfera intenţionalităţii subiective nu-şi poate manifesta ocurenţele un veritabil transcendent; de fapt, este vorba de o conversiune a transcendenţei la transcendentalitate. Apoi, consecvent aceleiaşi critici, filosofia occidentală ar fi practicat o suprapunere a sensului fiinţei cu sensul monadei. Ontologia ar fi în esenţă fiinţa Unului ori s-ar justifica prin traducere în *conştiinţă a unităţii.* Se pierde astfel din vedere tocmai *existarea (l'exister)* a ceea ce este înţeles ca Unu ori unitate, adică însuşi conţinutul formei metafizice sub care se gândeşte.

însuşi sensul pluralităţii[578] derivă din unitatea intermonadică, se consacră ca sumă matematică, număr al monadelor subiective - subiectul fiind unitatea raţională a fiinţării umane. Lipsită de profunzime, schema transcendenţei pierde tocmai *evenimentul de a fi (evenement d'etre),* dincolo de unitatea formală a fiinţării individuate. Sensul fiinţării îşi capătă conţinut abia o dată cu intrarea în lumina orizontului de reprezentare, unde însă obiectivitatea devine eveniment al subiectului. Efortul subiectului de a transcende limitele propriului

orizont se reduce astfel la *întoarcerea dintr-un exil imaginar.*[579] Un model mai potrivit îl oferă categoria devenirii; se încearcă desprinderea de fixitatea metafizicii unităţii, eliberarea evenimentului existării din unitatea existentului. Dincolo de fiinţare, există însă posibilitatea de a fi. Posibilul devine categorie mai semnificativă decât fundul, *posibilitatea*

adună multiplicitatea însăşi a dinamismului său."[580] Eroarea care stă

acum la pândă este transformarea posibilului în potenţă[581] a subiectului, în putere de a fi, în cele din urmă, într-un avantaj temporal al viitorului asupra prezenţei prin supradimensionarea perspectivei. Alternativ acestor modele, Levinas propune relaţia erotică - relaţia cu altul inconvertibil la formalismul logic al ipseităţii, formă totuşi a unei interipseităţi ce-şi consacră întâlnirea juisând în preajma ireductibilităţii - drept consacrare a pluralităţii. Relaţia cu celălalt înscrisă în temporalitatea dia-croniei este, ca erotism, relaţie cu *absenţa* sa. Astfel, erosul şi fecunditatea ar trebui valorificate ca şi categorii ontologice;

„fecunditatea eului este însăşi transcendenţa sa. ”[582]

Ieşind din generalitatea schematică a relaţiei eu-altul, dragostea solicită o înţelegere a fenomenologiei întâlnirii masculinului cu femininul care să rezume stricteţea sensului eroticii. Polaritatea îşi expune de la început dubla percepţie ţinând atât de structura celor două instanţe, cât şi de contextualitatea manifestării lor interpersonale. Filosofia lui Levinas, ca în genere analizele centrate pe intenţionalitatea percepţiei masculine, se oferă să valorizeze calificaţiile epifaniei feminităţii în coalescenţa cărora se constituie sentimentul viril. Celălalt, care e femininul, se arată în emoţia defensivă a slăbiciunii ca ceva ce se retrage nu pentru a se îndepărta, cât pentru a se proteja; dragostea vizează *slăbiciunea* celuilalt, ceea ce trebuie înţeles, în afara sensului propriu al deficienţei ontologice, ca însuşi sens al alterităţii; altul este deja, prin chiar ipostazierea lui secundară, mai slab decât mine. Impulsia pasiunii ţâşneşte în sprijinul celuilalt pe care-l vede sub aureola neputinţei, *„a iubi înseamnă a te teme pentru celălalt, a sări în ajutorul*

slăbiciunii sale".[583] Slăbiciunea femininului, a iubitei, atrage pasiunea către ceea ce prin ipostază se cere iubit; regimul în care se descoperă feminitatea îşi eliberează cu sens interpersonal epistazele fragilităţii, gingăşiei, vulnerabilităţii, dincolo de care pare a se piti o persoană al cărei act de a fi trebuie recuperat printr-o cavalerească devoţiune, ca şi cum ar fi mereu pe punctul de-a se volatiliza din orizontul fiinţei, de-a se risipi ca boarea florilor de cireş sub adierea unui vânt răsfăţat; natură a gingăşiei, feminitatea pare a-şi abandona fiinţa unui spectru luminiscent

ce invită la înălţare. Fragilitatea[584] imploră, în modul ei silenţios ca o ezitare între prezenţă-absenţă, a fi salvată, a fi readusă-n fiinţă, ca şi cum ar fi fost răpită şi dusă în împărăţii de umbre, cheamă eroismul repunerii în registrul tangibilului; erosul expandează în pasiune restauratoare de fiinţă, iubire de cel pe care trebuie să-l câştigi mereu prezenţei printr-o efracţiune asupra viitorului. Fragilitatea ca insuficienţă a posibilităţii de a fi învesteşte iubirea, deşi n-are puterea s-o facă, cu sensul unei raţiuni fondatoare. Nu ieşirea din fiinţă este ameninţarea fragilităţii, ci tocmai cufundarea până la resorbţie, estomparea miracolului persoanei pe fondul impersonalului instalat o dată cu pierderea iubirii; alteritatea iubitei îşi pierde graţia prin năvala nocturnului *se află, il y a.* Iubirea nu caută fiinţa, ci persoana particulară a iubitei/iubitului, excepţia ei de la generalul matematic al fiinţării, ceea ce o indică pe ea şi numai pe ea care a fost aleasă; nu fiinţa, care aduce la coincidenţa orizontală a comunului alterităţii pe toţi ceilalţi, ci chipul singular şi dincolo de el misterul promisiunii neonorate a temporalităţii ei. Vizibilitatea iubitei, etalându-se în evidenţa hyletică ce pare a dezminţi toate secretele, emfaza poetică a elementalului afişându-se în nuditatea-i *exhibiţionistă* lasă nearătat tocmai ceea ce este scontat,

protejează virginitatea unui moment viitor[585] ce nu va fi dăruit nimănui, secret păzit de un interdict de netransgresat. *Clandestinitatea* este metafora politică pe care Levinas o aduce-n discurs pentru a semnala persistenţa momentului întâlnirii cu celălalt într-un ascuns al viitorului, acel *încă-nu* al purei promisiuni găsite o dată cu proximitatea comuniunii. Iubita se oferă în tangibilitatea momentului sincron, dar se ascunde, cu neputinţă de evitat, în heterocronia imprevizibilului, în

nocturnul lui *încă nu aici.* Secretul[586] promisiunii este acea apariţie în care ceea ce se anunţă spune chiar că nu va veni niciodată; profanat în pudoarea lui, secretul nu e totuşi împărtăşit, dia-cronismul lui nu advine la actualul unui eveniment cert. Dorinţa e revoltă şi profanare a ascunsului în care iubita îşi dezvoltă echivocul; doritul, dincolo de accesibilul nudităţii exhibate, conspiră din clandestinitatea heterocronă a lui *nu încă,* a cărui afecţiune survine fără persoană, prin golul în care gravitează tensiunea aspiraţiei gratuite. Cei dorit rămâne sechestrat în timpul neîmplinirii, a cărui clandestinitate deţine secretul unui eşec pe care nu-1 deconspiră. Fiinţa iubitei se produce în *exhibiţionismul exorbitant*[5] ^ al apariţiei în care nuditatea profanează *dincolo-de-chipul* dorinţei.

Feminitatea se remarcă în echivocul ce împiedică gingăşia să se identifice cu graţia pentru a demarca fragilitatea non-signifianţei în accentul ei mai grav decât orice realitate; feminină e calitatea ce se revelă de sub fragilitatea non-signifianţei ca un ireal mai concret decât ceea ce izbeşte prin evidenţă. Această dimensiune a slăbiciunii cu care feminitatea seduce anunţă o ontologie a naturii erotice a cărei substanţă este mai curând afecţiune decât fiinţare, mai degrabă dorinţă decât prezenţă. Feminitatea se arată mai adâncă decât fiinţa prin aceea că, dincolo de naturalitatea raportului coalescent, întreţine mişcarea de transcendere - orientare şi ţintă dincolo de contingenţele derulării fragmentelor actualităţii. Din substanţa feminităţii se hrăneşte erosul, care totuşi nu-şi află împlinire şi saturaţie, ci mai degrabă înfloreşte în tendinţele deziraţiei, cel ce înfometează pe măsură ce se hrăneşte; femininul defineşte temporalitatea a *ceea ce nu este,* la capătul de nestabilit al ţintirii erotice; slăbiciunea naturii femininului, ceea ce din nefiinţa viitorului domină ontologia masculinităţii dezirante, graţie a neputinţei ce subjugă puterea de fi a naturii virile ca una ce este prin suveranitatea alegerii. A se *lăsa* ales, al femininului, e chiar fapta dominaţiei asupra celui ce prin natură poate să aleagă, manifestare de suveranitate a slăbiciunii deasupra vanităţii potenţei.

Gestica ce însoţeşte sensibilitatea erotică trimite la inavuabilul a ceea ce, de dincolo de chip, suspendă feminitatea în transcendenţa

promisiunii. *„Mângâierea transcende sensibilul"*[587] [588], enunţă un principiu care reclamă mai multă stăruinţă în preajmă-i. Levinas excelează în fineţe tocmai în acele pagini în care analizează fenomenologia senzorialităţii erotice. Corelativităţile intenţie-captaţie, foame-nutriţie, aspiraţie-donaţie fac intuibil sensul mângâierii. Mâna care mângâie organizează suprafaţa spaţială a senzorialului în motive de satisfacţie temporală, operă în a cărei producere intenţia finalistă îşi

cunoaşte paradoxul invertirii interne; intenţia tactilă caută ceva

dincolo[589] de ceea ce poate fi simţit, ca şi cum de-a lungul satisfacţiei travaliului ea s-ar *hrăni din propria foame.* Senzitivitatea nu-şi asumă pripeala unei găsiri, nici nu se avântă către o culme a ţintei definitive; ea îşi interverteşte scopul pe măsură ce-l caută, îl înlocuieşte prin căutarea lui, căci ea nu vrea să culmineze într-o satisfacţie ultimă, cât mai degrabă să continue. Nu e mângâiată pielea unui trup, faţa unei persoane, cât, dincolo de piele, o interioritate ce-şi declină hyleticul în pofida tocmai a insistenţei cu care se vede zorită, un chip ascuns de diacronia unor prospecţiuni inactualizabile. Cel ce mângâie vrea *să pipăie transcendenţa* interiorităţii, pe care heterocronia celuilalt o anunţă-n afecţiune, *să simtă pielea timpului* celuilalt - senzualitatea pipăirii ca empirie a transcendentului temporalităţii celuilalt. Timpul celuilalt, disimulat de pielea expusă mângâierii, înşeală în tocmai seducţia ce consacră plăcerea insistenţei, una dincolo de care nu parvine decât iluminarea intangibilului, înşelăciune mai amară decât echivocul neputinţei exprimării, mai dureroasă decât refuzul clipelor căutării. încă neprezentă interioritatea a ceea ce se tatonează, *mângâierea exfoliază neantul* din jurul ei, degetele se plimbă oarbe către un nenăscut. în mângâiere se asumă o sarcină optică, *mâna vrea să vadă,* pielea degetelor ce se plimbă pe corpul apropiat vrea să deschidă ochii, dar neavându-i se mijeşte la promisiunea unui imediat al parvenirii juisante, convertind ultimativ lumina în temporiţie. Ceea ce place anunţându-se amăgeşte cecitaea pielii că o lumină ascunsă dincolo de corporalitate urmează să se aprindă, să poată fi văzut ceea ce nu poate fi prins. Mângâierea nu tinde să prindă şi să deţină exterioritaea corpului expus - nu este nutriţie şi nici violenţă -, cât să o convertească în vis interior, să spargă suprafaţa ce stăruie tihnită în căldura ei languroasă, să smulgă ghemul de interioritate înfăşurat ca transcendenţă a timpului intim. Mângâierea este imersiune către eternitatea chipului. Pielea ce se opune degetelor în mângâiere *le ilumineazâ* cu anunţul misterului, le vindecă de orbirea de-a fi cercetat orizontala naivă a epidermei. Invizibilul nefiinţei către care tinde senzualitatea nu se limitează la ostentaţia frustrării; în răstimpul cât se constituie zădărnicia prospecţiei survine faptul mişcării de transcendere. Aşteptând ceea ce nu vine de la celălalt, eul dedat senzualităţii a şi păşit aragul dincolo de care autarhia intenţională îşi pierde aria de iradiere. Complăcut în seducţie, eul navighează spre celălalt printr-o mişcare a cărei energie n-o produce voit, ca şi cum ar răspunde apelului posesiunii magice. Mâna ce mângâie vrea să defrişeze cărare către momentul în care celălalt va deveni sincronie a totalităţii momentelor promise.

Viitorul celuilalt al feminităţii, scontat în mângâiere, dar care nu poate fi compromis de actualitatea juisării, e ceea ce înţelege Levinas

prin *virginitatea*[590] fiinţei lui, timp în care se pătrunde, dar care nu se atinge, actul decăderii în tautologia eşecului fiinţării la sine în autocronie, juisare a intangibilităţii iubitei prin emoţia prospecţiilor solitare. Timpul în care se consumă relaţia ascunde ca un paravan culpa unei conspiraţii îndreptate chiar împotriva complicelui; juisarea ucide timpul relaţiei în tentativa prospecţiilor inavuabile, imprecizabile şi,

astfel, *mai puţin* decât nimic *moţăind dincolo de viilor.*[591] Mângâierea, deşi este vizare nu poate fi anticipare; *crescendo-ul* insistenţei nu amanetează garanţia perspectivei apoteotice, deşi o anume memorie senzorială recheamă evenimentul unor maximităţi juisante - totuşi timpul satisfacţiei nu poate transgresa heterocronia, transcendenţa a ceea ce *nu este încă.* Dezavantajul în faţa dia-croniei compromite credulitatea ce se sprijină pe corporalitatea lui aici; fiinţarea carnală epatează cu gratuitatea unui exces peste teleologiile vizării. în stupiditatea amneziei lui, corpul, juisând pe mormanul de victorii ratate, uită că nu el este cel din urmă dorit; *„ceea ce caută mângâierea nu se situează într-o perspectivă şi în lumina a ceea ce poate fi cuprins. (...) In mângâiere, corpul se dezbracă de însăşi forma sa, pentru a se oferi ca nuditate erotică, în carnalul gingăşiei, corpul părăseşte statutul de*

fiinţare."[592] Virginitatea femininului este gingăşie dincolo de fiinţare, nuditatea de dincolo de chip, care încă poate fi atins de varii intenţionalităţi. Retorica *Eternului Feminin* maschează neputinţa de-a exprima sensul intertextului în care voluptatea îşi pierde alteritatea în timp ce-i atinge epifania, alteritate a feminităţii ca *început neîncetat* al virginităţii. Sensul femininului se clădeşte pe această dialectică în răspăr cu temporalitatea tendenţioasă a erosului, virginitatea

producându-se[593] ca rezerva mereu intactă de *nu încă* al promisiunii femininului. Mângâierea este *contact cu intervalul* ce separă juisajul de transcendentul nudităţii erotice, mângâiere ca imersiune, dar şi cădere în acest interval, departe de persoană şi de lucru. Simultaneitatea dezvăluirii persoanei şi a virginităţii femininului constituie momentul contactului cu sensul alterităţii iubitului/iubitei, imersiune revelatorie în inviolabil. Dar să încercăm o provizorie lămurire a acestui foarte complex şi original mod de-a gândi erosul, prin confruntarea lui Levinas cu Platon şi cu Sartre - ambii au lăsat pagini memorabile, devenite

clasice, despre iubire -, aşa cum inspirat ne indică Alain Renaut[594].

Femininul ca şi categorie ontologică a Iui „a-nu-fî-încă”, revelată în manifestarea dorinţei; transcendenţa circulară în fenomenologia mângâierii

Renaut îşi asumă sarcina de a dezvolta o fenomenologie a relaţiei erotice, aşa cum o înfăţişează cea de-a V-a secţiune a lucrării *Totalitate şi Infinit,* lămurind esenţa dorinţei şi a mângâierii din perspectiva sensului, mai precis, a intenţiei de sens, în temeiul principiului de analiză că orice act, chiar şi cele care nu sunt abstract-intelectuale, este animat de o *intenţie* şi de un *scop.* La Levinas întâlnim o astfel de analiză fenomenologică a mângâierii în perspectiva scopului şi a intenţiei, stabilind atât determinările pozitive, cât şi cele negative, atât pentru subiect, cât şi pentru *„obiect".* Sensibilitatea subiectului şi corelatul sensibil obiectual sunt angajate acum în relaţie, deci dacă vorbim de o intenţie, este vorba strict, în afara cadrului intelectiv, de o intenţie sensibilă pe care se va constitui ontologia feminităţii, în absenţa unei categorii care s-o reducă la esenţă eidetică. Pentru că este deosebit de ordonat şi pe deplin clarificator, îl urmăm câţiva paşi pe Alain Renaut, urmând să revenim cu extensiuni speculative personale, motivaţi de susceptibilitatea absolută a textelor levinasiene - dintre cele mai frumoase în toată opera lui.

în relaţia erotică, subiectul sensibil - să nu uităm nici un moment că sensibilitatea este nota principial definitorie a subiectului levinasian - întâmpină proximitatea alterităţii, femininul ca şi categorie ontologică, iar nu efectiv femeia în sens strict psiho-fizic -, cu o intenţie de dezvăluire, mai precis, de transcendere, prin atingere, tocmai a acelei proximităţi, către un „dincolo” al lipsei de prezenţă, calificate negativ. Aici vom ţine cont de cele patru notaţii negative identificate de către Renaut:

a) mângâierea este *sensibilitate,* însă manifestarea ei transcende sensibilul, fără totuşi a accede la un suprasensibil, *„o transcendenţă faţă de sensibil, dar care nu accede la nimic care să meargă mai departe*

decât simţurile, deci la nimic suprasensibil. "[595] Se impune semnalată deosebirea radicală de tradiţia platoniciană, unde relaţia erotică este esenţialmente vizuală - sensibilitate ce integrează distanţa -, se manifestă ca privire, fantasmă, contemplaţie electivă de la nemijlocirea frumuseţii fizice la frumuseţea suprasensibilă a eidelor pure corespondente din Lumea Ideilor. Intenţia erotică platoniană este viziunea esenţelor inteligibile ale frumuseţii sensibile, culminează cu un

act gnoseologic în care Ideea Frumosului e accesată contemplativ[596] - coincidenţă a comprehensiunii cu fiinţarea eidetică. Cu totul diferit, pentru Levinas actul manifestării erotice nu e vedere - nu se revendică de la un Logos-lumină ci atingere, contact, anulare a distanţei - Logos sensibil, afectare, urmă care trimit la pre-originarul intenţiei de sens, la un fundament mai adânc decât cel ontologic. Ieşit din raza de manifestare a Logosului-lumină, obiectul erotic nu-şi mai etalează o frumuseţe, căci el nu se mai adresează ochiului; *„în consecinţă, pentru că Erosul este astfel, ca mângâiere, profund înrădăcinat în sensibil, transcendenţa care se împlineşte în el nu vizează şi nici nu atinge suprasensibilul."*[57i] Sensibilitatea atingerii, contactul, dezvoltă şi ea o mişcare de transcendere pe care, întrucât nu poate fi vorba de o finaliate reală, nu se încheie printr-o survenire sublimă, o numim transcendenţă circulară, descriptibilă astfel: *„transcendenţă fără telos, fără deschidere spre suprasensibil", „pură căutare, mişcare transcendentă, lipsită de limanul contemplării unui transcendent oarecare", „contact a cărui esenţă nu se consumă în atingere",* transcendenţă care *„nu se deschide decât spre ea însăşi, totul petrecându-se de parcă aceasta s-ar viza pe sine ca mişcare de transcendenţă", „ca şi cum mângâierea s-ar hrăni din propria foame... iar nu din ceea ce îi satisface exigenţa."* Nici atingerea, nici contactul ca atare sau ceva survenit pe seama gestiunii contactului nu constituie un scop real pentru proximitatea erotică, animată de o dorinţă „metafizică" a femininului, căci femininul nu se dezvăluie integral prin corporalitate, el fiind un *mai mult decât* sensibilul sau un *altfel decât a fi* al sensibilităţii. în mod legitim nu se poate vorbi de un scop al mângâierii - dacă nu cumva intenţia ei deschide posibilitatea experienţei „ruperii imanenţei" printr-o ex-cursie în direcţia transcendenţei acelui „nu încă" al viitorului, alibi-ul feminităţii mângâierea nu este prindere şi mânuire, nu-şi poate poseda obiectul, ci tinde, pro-tinde dinspre obiectul sensibil spre un altfel decât sensibil, dar nu, totuşi, inteligibil, căci mângâierea nu e urmată de vreo înţelegere sau revelaţie, *„intenţionalitatea erotică nu culminează cu apariţia vreunei prezenţe".* De remarcat până aici deplasarea fenomenologiei erotice dinspre registrul optic înspre cel tactil şi inaugurarea unui nou sens al transcendenţei - categoria femininului ne va permite să configurăm sensul ontologic al lui *„nu încă"* al temporalităţii viitorului potrivit demersurilor transcendenţei tactile.

b) mişcarea erotică nu este intenţie de dezvăluire, ci de *„cercetare"*, demers în invizibil. Lumina şi inteligibilitatea, specifice platonismului, sunt acum abandonate. Telosul dezvăluirii care culmina cu sublimul frumuseţii eidetice este acum înlocuit de o mişcare de transcendere fără telos, de o investigaţie alimentată pe măsura retragerii obiectivului spre care tinde, de la care de fapt parvine - subiectul sensibil îşi cristalizează

specificul individuaţiei erotice tocmai în această mişcare fără de ţintă, în această *„neîmplinire intrinsecă a relaţiei erotice”.* în platonism este prezentă încă o anume justeţe a relaţiei, o simetrie a scopului în raport cu intenţia. La Levinas această simetrie, care e în fapt o glorie a imanenţei, se sparge. Obiectivul posesiunii femininului nu poate fi atins,

în [597] [598] sens ontologic, pentru că feminitatea este categoria ce exprimă

diacronia lui *„nu încă ”*[599], proximitatea unui viitor care nu devine niciodată prezenţă. Atingerea celuilalt corp sau posedarea lui, nu înlănţuie dorinţa cu (imitaţia scopului realizat, nici acum, nici mai încolo, feminitatea fiind promisiune retrasă în tocmai actul anunţării ei. Transcendentul dorinţei erotice cheamă impresia sensibilă - lipsită de lumină şi intelecţie - către un „dincolo de existent”, *„mângâierea nu vizează nici un existent prezent şi nici un existent ce ar urma să vină (şi a cărui venire ar urma să o determine) - motiv pentru care dorinţa renaşte iar şi iar, tocmai pentru că nu percepe nimic existent, nimic*

menit a o satisface."[600] Nonfinalitatea mişcării erotice, prin care mângâierea merge către acel „a nu fi încă", califică ceea ce în natura feminităţii constituie virginitatea - non-posedabilul alterităţii ce rămâne retras în diacronie prin chiar mişcarea ce-l cucereşte, ofensa ireductibilului provocând frângerea imanenţei. Vorbind de alteritate nu avem în vedere, aici, nici femeia şi nici bărbatul ca structuri psiho-somatice, ci categoria ontologică a feminităţii ca mod de a se manifesta în mângâiere a acelui *„dincolo de fiinţă",* care este diacronia lui *„nu încă".* Intenţionalitatea dorinţei erotice operează asupra temporalităţii şi doar astfel ea poate fi infinităţie şi revelare a absolutului alterităţii.

c) mângâierea pune în relaţie cu *libertatea* celuilalt - femininul - pe care nu vrea să o domine sau să o convertească. Mângâierea lasă liberă libertatea celuilalt, cu totul diferit de ceea ce enunţă Sartre atunci când spune că dorinţa ar fi *„dispariţia caracterului de alteritate al celuilalt",*

„identificarea sa cu mine", „asimilarea în mine a celeilalte libertăţi"[601] [602], în esenţă, o năzuinţă recuperatoare a imanenţei sub ameninţarea libertăţii celuilalt. Posesiunea celuilalt vizează, la Sartre, nu strict partea corporală, ci şi libertatea, voinţa, conştiinţa. De aici se iveşte însă caracterul aporetic al relaţiei: iubirea vrea libertatea celuilalt ca libertate, însă atunci când o câştigă, nu mai este vorba de o libertate. Dar dacă nu ar putea să o cucerească, nici nu ar mai fi vorba de o posesiune. Libertatea celuilalt, asimetrică totuşi libertăţii posesorului, stă doar în recunoaşterea faptului că este posedat, ratificând ca atare un ascendent al unuia asupra celuilalt. Mângâierea întreţine, la Sartre, un proces de individuale corporală, în care trupul se „produce" pentru sine pe măsură ce e cucerit de către celălalt, este *pentru* celălalt, idee pe care Levinas o va elimina, susţinând că acţiunea erotică nu caută nici acordul, nici libertatea celuilalt, a femininului, pentru că pur şi simplu femininul nu e un *a fi aici,* ci mereu în dia-cronie, absenţă, perspectivă deschisă, ceea ce înseamnă că mângâierea este „o *deschidere spre această ciudată dimensiune de absenţă care defineşte ceea ce nu este încă, adică femininul."*[573] Asta înţelegem prin termenul *profanare.*

d) mângâierea, deşi se exercită asupra corpului, *nu are drept obiect corpul* propriu-zis şi nici corporalitatea ca mecanism prin care se manifestă o libertate personală. în mângâiere, corpul este împins dincolo de statutul lui de existent; din substanţă devine proces temporal, advenienţă pură a femininului, de negăsit, virginitatea inviolabilă, eternul castităţii iubitului/iubitei, intact în însuşi momentul voluptăţii. Cu această ocazie, Levinas dă o nouă definiţie Eternului Feminin, care nu mai este doar mister psihologic sau epfanie seducător incognoscibilă a Femeii eterne. Eternul Feminin este, de acum, acel mod misterios de a veni la manifestare a acelui *„nu încă',* niciodată prezenţă, deşi diferit de neant, *„un mod de a fi care consistă în evitarea luminii",* pudoarea ca mişcare de retragere a lui *„a nu fi".* Esenţială, origine a ideii de alteritate. relaţia cu femininul este *„relaţia cu alteritatea, cu misterul, cu viitorul adică, cu ceea ce, într-o lume în care totul este aici, nu este niciodată aici, cu ceea ce poate să nu fie aici, atunci când totul este aici.*

Nu cu o fiinţă care nu este aici, ci cu însăşi dimensiunea alterităţii."[603] Experienţa erotică, manifestă ca sensibilitate şi, poate, senzitivitate, oferă ocazia ieşirii din ordinea imanenţei şi *„irupţia transcendenţei"* - nu o transcendenţă goală, abstractă, nu o categorie metafizică, ci imediatul advenienţei indonabile a celuilalt -, experienţă *„în noapte"* prin care este transcens domeniul sensibilului.

Gingăşia, graţia, echivocul, metaforele ontologiei femininului

Firescul naturii interpersonale îl păstrează pe celălalt în condiţiile sub care el poate fi abordat ca unul ce aparţine fiinţării, şi anume în aşa fel încât dispune de intenţionalitate particulară, e liber să se sustragă şi să-şi refuze relaţia. Oricum, ca persoană, celălalt este tangibil până şi în refuzul lui, unul ce mi se adresează în chip expres mie. A-1 întâmpina în refuzul lui înseamnă încă a-1 fi găsit întrucâtva, a-i putea rămâne fidel chiar în modalitatea lipsită de reciprocitate a unei contrasimetrii teleologice - eu pot să vreau contrariul a ceea ce vrea celălalt faţă de mine. Uzurparea intenţiei mele erotice nu schimbă încă sensul orientării mele; ea declanşează eventual o criză a finalităţii, semnalând lunecarea mea pe nesimţite în jocul utopiei. Câtă vreme celălalt se opune, el poate fi încă iubit, chipul lui a fost găsit în posibilitatea opoziţiei; intenţia erotică e întâmpinată chiar dacă pentru a fi subminată. Dacă însă lucrul spre care tinde dorinţa este mai departe decât chipul celuialt, întâlnirea lui se consumă ca o traumă pasională dincolo de posibil, ca inversiune a mişcării de transcendere, prăbuşire a nimicului celuilalt, ca ceea ce din temporalitatea lui nu-mi poate reveni peste pasiunile mele inflamate. Depăşind fenomenologia relaţiei erotice, Levinas, dezvăluind indicibilul esunţei către care dorinţa gravitează, găseşte că ea nu vizează nici

lucru, nici doar persoană, ci este mişcare către un *dincolo de posibil*[604], în sensul revenirii la fiinţa chipului. Mişcarea erotică este inversul survenirii din temporalitatea proprie a posibilităţii morţii, translaţie în temporalitatea celuilalt unde nu se găseşte limita posibilului care, în ultimă instanţă, afectează ca mortitudine.

Gingăşia, graţia, epistazele feminităţii nu-şi reclamă prezenţa de la garanţia unui chip, nu-i revin acestuia ca atribute ce l-ar proiecta într-o lumină emfatică. în exerciţiul descoperirii graţiei, mângâierea se pierde într-o lume intermediară, între fiinţa ostentaţiei hylice şi nefiinţa dia-

croniei vizatului, un *no man's land*[605] în care stăruie misterul feminităţii; ceea ce întreţine patosul erotic e slăbiciunea revelată în vulnerabilitatea intermundială de unde iubita trebuie recuperată. Mâna care mângâie comite gesturile a căror ordine rituală vrea să dobândească eficacitatea unui rit magic; mângâietorul descrie maniera prin care, din materia expusă a carnalităţii, trebuie înviată feminitatea, retrasă în nefiinţa gingăşiei, afectată de duplicitatea dia-cronicului. Timpul vizat în mângâiere este un viitor absolut, atât de îndepărtat mereu, încât nu există un lanţ de posibilităţi care să trimită până la el, ceea ce deschide

registrul mişcării[606] [607] de transcendere. în specificul acesteia trebuie recunoscut travaliul unui sens diferit, opus, poate celui semnalat în orice egologie fundamentală. Nemaiputând fi întâmpinat de cineva, de un eu autonom, dincolo de chip, subiectul erotic se pierde pe sine tocmai la confluenţa cu gingăşia transcendenţei feminităţii, devine, într-un amestec de fervoare şi teamă, captivul lui dincolo de chip, este asumat verticalităţii care nu coboară cu autoritate, ci se deschide mereu ca *mai mult decât* imediatul, cea pe care n-o poate asuma. Juisarea transportă dorinţa mai departe decât naturalitatea satisfacţiei; în voluptate se consacră imanenţa circulară a dorinţei - voluptatea este chiar dorinţa dorinţei desprinsă de ultimitatea unei apoteoze. Sensul mişcării erotice este gratuitate juisantă în denegaţia propriei justeţi, ea *„merge fără a merge către un sfârşit. "*[5S3] Imposibilul sfârşitului divulgă sensul erotismului ca revenind la profanare, insistenţă a intenţiei dincolo de pudoarea donaţiei, vizare a misterului dincolo de graţia expunerii feminităţii, fervoare a păcatului ce nu vrea să respecte sfiala amânării. Mai mult decât reverie a dezvăluirii celuilalt, voluptatea este nerăbdare ce violează intervalul necesar dezvăluirii, eşec al pripei acolo unde revelarea nu urmează temporalităţii, dezamăgire a frustrării acolo unde cel căutat îşi maschează clandestinitatea în însăşi libertatea tentaţiei. Disperarea erosului se luminează în clipa înţelegerii că feminitatea e

profanată prin însăşi garanţia ce i-o oferă dezvăluirea[608] ei; farmecul dezvăluirii se pierde, mereu imprudent, în josnicie a violului, bucuria revelaţiei se vede coruptă de urâţenia profanării. Misterul ce lasă graţiei neşansa de a-1 revela îşi licitează absconditatea sub vălul pudorii, întratât de pudică încât, îi este retras cuvântul ce i-ar sprijini sfiala. A nu putea fi descoperit e clandestinitatea temporalităţii femininului ce proclamă identitatea discursului cu profanarea, *„nuditatea erotică*

rosteşte nerostibilul"[609]*;* la misterul tăcerii nu se ajunge doar prin istovirea limbii, ci şi prin graţia proximităţii unui irevelat. Adâncimea de nerostit semnifică, înainte sau deasupra limbajului, prin nuditatea erotică, expune mai înainte de solicitare, etalează în avans de vizibilitate. Irevelatul păzit de penumbra tăcerii lasă să-i scape echivocul de sub care seducţia manifestă, fără a se rosti, femininul ce vine de

dincolo de chip.[610] Tăcerea e stratul adâncimii de la care încă nu se generează intenţionalitatea căreia femininul i-ar putea solicita sarcina semnificării; seducţia, non-signifianţă a lascivului, vine din preistoria acelei adâncimi.

Vizarea erotică dincolo de ceea ce poate fi chip enunţă esenţa profanării. Dincolo de chip este ascunsul feminităţii ca atare, mod de *„a fi ireductibil la intenţionalitate".* Analitica eresului îi prilejuieşte lui Levinas depăşirea statutului fenomenologic al subiectivităţii; iubirea e înţeleasă ca afectare în afara relaţiei intersubiective, în anterioritatea posibilităţii intenţiei şi ca parvenire dintr-un viitor radical, *„situat dincolo de viitorul în care sclipesc posibilele".* Slăbiciunea feminităţii trimite la acel dincolo de viitor, solicită milă pentru nefiinţa acelui încă nevenit, seduce prin lascivitatea a ceea ce, în ciuda exhibiţiei, nu se dezvăluie decât prin profanare. Profanarea, lipsa de respect este recunoaştere a unui chip la care încă nu s-a ajuns sau dincolo de care deja s-a trecut. Chipul produce ruşinea, arată către profanator, îi denunţă fapta. Abia sub privirea pudorii chipului se naşte ruşinea care aminteşte non-signifianţa lascivului. Echivocul feminităţii uneşte această pudoare şi această lascivitate, *luminozitate* şi *umbră; „femininul este*

chip în care tulburarea asediază şi invadează luminozitatea."[611] Echivocul e contextul favorizant în care se întâmplă mişcarea metafizică fundamentală a *transformării chipului în feminitate.* Trebuie să vedem în explicaţia lui Levinas cea mai bună imagine pe care filosofia o poate da despre naşterea feminităţii din neutralitatea personală a chipului. Non-signifianţa lascivităţii ce locuieşte natura chipului îşi corupe neutralitatea pentru a exhiba frumuseţea originară a feminităţii, venind totuşi ca epistază a unui viitor *mai puţin decât nimic,* adică din obscenitatea ofertei fără solicitare. De aceea, în istoria aventurii, nuditatea erotică produce sensuri inversate, false semnificaţii, expresii care ascund, cuvinte care, neputând să semnifice, profanează, neputând să spună, încep să râdă, decad în frivolitatea suveranităţii non-signifianţei; feminitatea iubitei e o natură atât de veche, încât semnele ei apar ca dintr-o *„animalitate atât de iresponsabilă care nu rosteşte*

adevărate cuvinte."[612] Semnele lascivităţii îndreaptă către preintenţionalitatea ludică unde natura confundă cu superbă naivitate pudoarea şi obscenitatea, încă şi astea fiind forme conceptuale în care nu are nici un motiv să se recunoască, forme derivate dintr-o analiză fenomenologică a unui eros inobservabil în puritatea manifestării transpersonale.

Inactualul prospecţiunii erotice, radicalitatea transcendentului temporal al cărui alibi se lasă exploatat de intenţia profanatoare, pune în temă cu existenţa unor semnificaţii graduale în natura neantului - ceva ce poate fi ţintit ca finalitate a juisării în preajma femininului nu poate fi adus la temporalitatea în care epistâzele să se manifeste. Pudoarea femininului, natura de ascuns a ceea ce nu-şi organizează ascunderea, trebuie căutată în sensul transcendenţei acelui viitor insuficient încât să-

i fie scontată imediatitatea revelaţiei, să poată fi smuls *pudorii sale*[613]*;* nedezvăluirea femininului, insuficienţă a limbajului destăinuirii care poate fi trădare ori divulgare, se bucură de protecţia acelei dia-cronii prospective radicale - veşnicul *nu încă* ce întreţine patosul dorinţei, înclinaţia către profanare. Răspunsul feminităţii nu poate fi decât amânare; şi aici nu ar trebui să vedem o reticenţă erotică a parteneriatului, o sustragere de la actualitatea consacrării gestuale - refuzul femeii de a se dărui bărbatului -, trebuie căutat sensul temporal al amânării, anume acea inactualitate a afectării, prin graţie, gingăşie, slăbiciune, cu ceea ce este dincolo de posibilitatea aştepătării, dincolo de suita momentelor revelării chipului. Ca dincolo de chip, feminitatea nu se abandonează cu uşurinţa obscenă a dăruirii femelei, ba poate, printr-o paradoxală contradonaţie, se sustrage chiar în frivolitatea abandonului femelei. Pasiune în proximitatea feminităţii, una ce-şi translează esenţa dincolo de epistazele revelării ei, erosul este pasiune

transtemporală[614], tensiune ce se aprinde şi se stinge pe măsura compromisului între pudoare şi profanare. Erosul leagă temporalitatea ascunderii pudice a unui viitor ce nu curge către prezent, de temporalitatea univocă profanatoare a insistenţei ce orientează prezentul mângâierii către viitorul revelaţiei. O fenomenologie a eroticii este adevăr insuficient atâta vreme cât feminitatea nu se menţine în cadrul potenţialităţilor prospective, cât ea nu vine să-şi anunţe complezenţa la insistenţele dorinţei virile, cât ea se asigură dincolo de chip în suveranitatea dia-cronică a unui indezirabil. Alteritatea femininului neutralizează însuşi sensul fenomenologic al eroticii, se configurează ca şi survenire a unei mişcări de *donaţie fără donat,* pudoare a deschiderii celui ce nu poate fi împărtăşit. *Dincolo de chip* al feminităţii este în fapt un dincolo de timp, cel pe care-1 decidem practic ca tot ceea ce ne mai rămâne din viitor; rămâne ca probă, pentru, pasiunea erotică virilă, să administreze o relaţie cu acel imposibil şi, totuşi, să nu se complacă în mişcarea de complezenţă a epistazelor care l-ar. face un captiv. O fenomenologie erotică, oricât şi-ar supralicita performanţele relaţionale, rămâne la orizontalitatea mişcării de complezenţă, scapă tocmai sensul de *donaţie fără donat* al transcendenţei feminităţii.

Echivocul fenomenologic al feminităţii creşte în falia deschisă de transcendenţa chipului pe fondul exhibiţionismului nudităţii; pudoarea chipului se împovărează cu o suită de tipuri expresive ale căror condiţii nu le anunţă. în discreţia lui serafică, chipul nu ştie ce poate să dezvăluie un corp exhibat - o ontologie a emfazei exhibiţioniste se cere justificată. Nuditatea *smulge* chipul din pudoarea sa, provoacă deruta ontologică a ascunsului, căci a fi nud, a-ţi exhiba nuditatea nu înseamnă doar a nu mai fi ascuns, a ieşi din discreţie, ci a exprima cu toate părţile, a vorbi cu toată gura, a spune cu tot ceea ce se vede, emfază a ostentaţiei. Exhibiţionismul este vacarmul vocilor paralele prin care un corp vorbeşte de pretutindeni. Corpul exhibat nu poate să tacă, în orice poziţie el îşi schimbă histrionic vocea, dar continuă să vocifereze; tăcerea e limbaj doar pentru un cadavru. Exhibiţionismul e tocmai abundenţa expresivităţii care-şi denunţă dia-cronia morţii, ostentaţie faţă de pudoarea chipului ce se lasă protejat de avantajul transcendenţei. A fi corp înseamnă a nu avea unde să te ascunzi; imposibilitatea de-a fi ascuns strigată cu toată gura prin hainele care se rup şi se aruncă scoţând la iveală intenţiile an-arhice ale corpului de neîmblânzit, atâta vreme cât e de neascuns - desigur, vestimentaţia nu este decât ipocrizie sau raţiune practică/estetică. Ascunsul este chip sau, mai degrabă, *dincolo de chip-u*| feminităţii, ceea ce nu e *încă,* ceea ce e lipsit de quiditate, ceea ce transportă către o dimensiune

metafizică. Erosul amorsează întru acea[615] dimensiune.

Alături de tradiţionala pasiune unitivă, în care e recunoscută erosului o funcţie androginică - justificată într-un complex cultural specific -, trebuie trecută, dar nu ca supliment sau parte secundară, dislocarea alterităţii în tocmai comuniunea sentimentului; eul erotic cunoaşte mişcarea de individuaţie prin reculul care-1 izolează de partener în toiul simţirii voluptăţii - cu cât comună, cu atât mai a fiecăruia. Dorinţa dorinţei, nu facila repetiţie de cuvinte pentru a crea iluzia circularităţii, voluptatea voluptăţii este mod în care, pe măsură ce

se califică, subiectul cunoaşte o mişcare de îndepărtare[616] de celălalt, redus acum la euforia voluptăţii. Măsura erosului nu poate reveni la pretinsa comuniune perfectă, la iluzia restaurativă a unei alterităţi pereche. Profunzimea comuniunii stârneşte reflexul căderii în şinele simţitor care-şi recentrează voluptatea extatică; comuniunea sentimentului produce diferenţa simţitorului, intimitatea izolează, cu cât e mai intimă, pe cei intimi, aşa cum o glorie comună îşi abandonează eroii. Căderea în şinele simţitor trezeşte antisocialitatea voluptăţii, care se consumă fără martori, perpetuează euforia obscură, deopotrivă

plăcere şi *viciu al clandestinităţii.*[617] Eşecul dezvăluirii celuilalt clamează insinuanta compensaţie a profanării - limbaj ce denigrează pudoarea inefabilă a feminităţii de dincolo de chip. Posedarea, juisare pe nuditatea alterităţii înfrânte, nu confirmă tangibilitatea unui mister, cât dezafectarea unei pasiuni de esenţă profanatoare. Posedarea este chiar lucrul *cel mai îndepărtat* de esenţa lui Eros, întrucât voluptatea *se stinge* în mişcarea ei de autoconfirmare. Alteritatea aparentă a vizatului devine în voluptate condiţie a unei autovizări - a se căuta pe sine, a se dori pe sine ca voluptate în preajma celuilalt, a iubi iubirea pe care iubita ţi-o împărtăşeşte, a iubi plăcerea pe care ea ţi-o întreţine, a-1

uita[593] [618] pe celălalt în apoteoza juisării pe care prezenţa lui o

prilejuieşte - voluptatea ca revenire la esenţa profund egoistă[619] a manifestării eului, secret dezvăluit prin care juisarea în elemental poate fi exploatată prin celălalt, bucurie de-a fi în lumea prilejuită de voluptatea împreună cu celălalt. Drumul pasiunii erotice descrie aparenţa imersiunii în transcendenţa femininului pentru a marca de fapt o apoteotică revenire la egoitate, o recădere în sine - plăcere a redescoperirii sinelui ca esenţă voluptuoasă. Iubita este contextul în care se revelează esenţa pleziristă a eului - putinţă de a iubi iubirea din care iubita nu mai face parte, în nostalgie, în reverie, în utopie, iubire a iubirii fără iubit(ă). Erosul profanează chiar acel *mai puţin decât nimic* al feminităţii, unde s-ar putea ascunde o iubită abandonată de plăcerea iubirii. Din neantul în care partenerul e aruncat în plăcerea voluptăţii, recuperarea alterităţii lui se întâmplă o dată cu naşterea unui copil - revelaţie a misterului fecundităţii.

Sensul erotismului face vizibilă o orientare opusă celei fenomenologice; pasiunea e mai mult decât vizare, tulburarea e mai curând *„iniţiere într-un mister decât iniţiativă"',* în erotism mişcarea *către...* a centralităţii intenţionale şi venirea *dinspre...* a heteroafecţiunii iubitei coincid sau, oricum, simultaneitatea lor face indecidabilă situarea unei originarităţi. Niciodată nu se poate afla cine a făcut primul pas acolo unde un eveniment erotic provoacă evidenţa unei determinări pasionale - afirmaţia nu este deschidere de orizont cum refuzul nu camuflează echivocul. Fără a stabili iniţialitatea, relaţia erotică este joc ce produce oricum o *origine în fiinţă* - infiniţia prin copil, dar şi mişcare gravitaţională a eului ce cade îmbătrânind în propria ipseitate. Copilul este iubit încă înainte să se anunţe naşterea lui, ca anume acel sens al viitorului o dată cu care intră în uz infiniţia - copil al meu ca posibilitate a viitorului ce nu poate fi al meu, dar făcut puterii mele de a dărui, în acel *pentru-altul* al parentalităţii. Transcendenţa semnificată în erotism preangajează eul în sensul unei alterităţi, scăpând în spontaneitatea relaţiei acelei căderi gravitaţionale. Fecunditatea relaţiei deschide către intangibilul unui viitor care nu se poate prezentifica, însă unul care poate fi dăruit ca re-naştere în fiinţa fiului.

Devierea ortorelaţiei prin apariţia terţului; gelozia

Levinas a ignorat în totalitate ori a socotit irelevantă, în contextul erosului, o tematizare a geloziei. Altfel nu se explică absenţa acestui nod complex de situaţie, care introduce calificaţii spectaculoase, patetice şi uneori chiar tragice în relaţia erotică, numită aici ortorelaţie pentru a indica diferenţa faţă de heterorelaţia constituită în deviere. E adevărat că se scrie mult mai uşor despre afectele încercate. Nimeni nu are

dreptul de a psihanaliza comportamentul lui Levinas dincolo de datele pe care el însuşi a preferat să le divulge. Chiar dacă nu s-ar fi întâlnit cu gelozia, prezenţa ei este prea copleşitoare - şi în viaţă, şi în literatură - pentru a fi lăsată cu totul deoparte. Relaţia etică se instituie atunci când, peste suficienţa binarităţii fericite, apare ai treilea, tulburând tihnita plăcere a iubirii. Dar ce se întâmplă atunci când tulburarea deviază relaţia în aşa fel încât ea este ameninţată nu numai să se descalifice, dar şi să îşi compromită mirajul din care se hrănea? Levinas nu vorbeşte despre asta. Poate pentru că omul etic nu este gelos sau pentru că gelozia e manifestarea unei violenţe în atitudinea faţă de celălalt. Aşa cum iubirea este fără concupiscenţă, ea este, în schema romantic-utopică levinasiană, şi fără gelozie. Ieşind însă din această schemă, ne vom izbi imediat de ea, ceea ce legitimează o tematizare mai atentă.

Strict convenţional şi în limitele cadrelor de analiză presupuse a fi coerente, între limitele temporale în care se menţine nealterată, este acceptată ca ortorelaţie aceea în care sunt implicate două persoane, într-o economie a reciprocităţii. Convenţional, pentru că atunci când inter-vine (scriem astfel pentru a sugera insinuarea terţului între două persoane a căror relaţie este deja configurată erotic) a treia persoană, delictul ce-i pregăteşte venirea capătă el însuşi caracterul ortorelaţiei, cel puţin din momentul când beneficiază de complicitatea sau dorinţa unuia dintre parteneri. Reciprocitatea, notă a ortorelaţiei, se decide acum în delict, care resemnifică sub figura intrusului partenerul rămas în afara complicităţii. Cu excepţia unei disimetrii de tipul fixaţiei fantasmatice, iubirea se nutreşte din reciprocitate, creşte în circuitul în care partenerii îşi sunt fiecare măsura celuilalt. Binaritatea se recunoaşte ca relaţie suficientă sieşi, iubirea de sine capătă confirmarea transferului în iubirea celuilalt. Partenerii se iubesc fiecare pe sine sub aura protectoare întreţinută constant de iubirea celuilalt, confundând în chip plăcut iubirea celuilalt cu plăcerea de-a fi iubit de celălalt. Această iubire a iubirii celuilalt poartă cu ea pericolul neutralizării partenerului, eventualitatea ca mai devreme sau mai târziu el să se descalifice sub euforia unei noi aventuri în care unul dintre parteneri se va iubi mai mult, îşi va spori emoţia ontologică a suficienţei sub provocarea terţului. Ortorelaţia este deviată întotdeauna atunci când îşi face loc o criză a definirii de sine în faţa celuilalt, când survine o sărăcire a calităţii fiinţării de sine în relaţie - neutralizare, disoluţie,,dezavuare. Testul greu, aproape imposibil de trecut pentru persoanele comune, îl constituie capacitatea de-a se iubi pe sine cu încântarea numinoasă a reciprocităţii atunci când unul dintre parteneri abdică, renunţă sau se contracalifică, începe un travaliu de compromitere a celuilalt, a iluziei îndreptăţirii aprecierii de sine. Heterorelaţia, devierea prin insinuarea terţului a unei ortorelaţii, provoacă tocmai o criză a legitimităţii aprecierii de sine, întreţinută de devierea reciprocităţii şi de coruperea

misterului complicităţii închise la iubirea prin celălalt. Pentru că numai eu sunt iubit de cineva, numai eu am dreptul să mă apreciez ca iubitul acelei persoane, sunt beneficiarul exclusiv al celui mai profund mister pe care prezenţa ei îl întreţine. Tocmai această raţiune este acum, în heterorelaţie, compromisă, pentru că iubirea, cel puţin în înţelesul pasional, este exclusivă.

Pentru a defini gelozia, conversie a energiei pasiunii erotice în pacienţă a deposedării de partener, faţă de care aprecierea de sine nu a încetat să se definească, credem că cel mai nimerit este termenul de patimă, în sensul consacrat de mistica şi ascetica Patericului. Nici iubirea-pasiune, nici, cu atât mai puţin, gelozia nu au caracter etic în modul strict levinasian, întrucât ceea ce domină aici este o anume jubilaţie egotică a reacţiei la celălalt, nu conştiinţa responsabilităţii *anarhice* faţă de el. Pasiunile nu sunt reductibile, nici măcar convertibile la responsabilitate, ceea ce impietează categoric proiectul unei etici universale. Pasiunile sunt manifestări emfatice ale egoismului fundamental al subiectului, în vreme ce responsabilitatea e substituire pre-originară a celuilalt, înlocuirea lui în sentimentul elecţiunii ostaticului, fapt ce nu se resimte în pasiunea iubirii. Elecţiunea însă continuă să se facă simţită, dar nu cu efect etic. Iubitul este ales în vederea pasiunii iubirii de sine pe care partenerul i-o garantează şi de care se vede deposedat în devierea heterorelaţiei. Terţul îi substituie elecţiunea, îl privează de exclusivitatea jubilaţiei autopasionale prilejuite de partener, îl trezeşte din reveria unicităţii parteneriale. Ceva ce i se cuvine, după schema de acum anacronică a reciprocităţii, este preluat de un altul, de terţul ce capătă tot mai accentuate atribute diabolizante, este vinovatul de uzurparea circuitului reciprocităţii. în formula abstractă a geloziei, terţul e o instanţă metafizică, nu trebuie să fie personalizat sau poate lua chipul oricui. Definitorie este în patima geloziei această configurare metafizică a instanţei terţului, semnalând o potenţă ce pândeşte mereu gata să se afirme de-a lungul întregii istorii a ortorelaţiei. Terţul metafizic pregăteşte surpriza unei simetrii la elecţiunea iubirii, o contra-elecţiune receptată adesea ca alungare, abandon, trădare. Conform unei logici prea simple, nu pot fi iubite în acelaşi timp şi sub acelaşi raport două persoane. Partenerul are soarta inevitabilă a trădatului, iar cel ce vine din urmă comportă ingratitudinea diabolizării partenerului frustrat de exclusivitate. Resentimentele faţă de el capătă, în fantasmele celui abandonat, nobleţea unei cruciade.

Fericirea este transcendenţa iubirii. Ceea ce caută iubiţii este această transcendenţă şi rămân parteneri atâta vreme cât fiecare e convins că celălalt e mijlocitorul transcendenţei. La limita cinică - acel egoism al încântării de sine - a relaţiei, ceea ce decide este fericirea, iar nu partenerul, flotant, care o poate prilejui. Ceea ce pierde partenerul abandonat e privilegiul singular al mijlocirii, autoînnobilarea ca epifanie.

Celălalt, trădătorul îşi dedică epifania fericirii unui terţ, unui neavenit. E drept că terţul constituie ocazia înfiripării unei misterioase şi poate încântătoare iubiri, dar cel abandonat, gelosul, nu vrea să creadă asta. Nu poate decide cu uşurinţă că transcendenţa fericirii nu-1 mai solicită, nu-şi poate gestiona vidul ontologic ce însoţeşte abandonul. Pacienţa geloziei parazitează *art-arhic* teritoriul iubirii. Nici libertatea, nici voinţa, nici intenţia afectivă nu hotărăsc asupra posibilităţii geloziei. Trebuie să evocăm iarăşi acea pasivitate fundamentală a subiectului, adică afecţiunea lui dincoace de limita angajamentului. Nu există actul, decizia, hotărârea de-a fi gelos; gelozia răsare adesea dintr-un context care n-o intenţionează, dintr-unul care caută poate să o evite, neuitând totuşi că seducţia şi cochetăria ştiu să exploateze cu mai mult sau mai puţin rafinament arta de-a provoca gelozie, dar în vederea întreţinerii unei ortorelaţii.

Analiza comportamentului gelosului face apel mai întâi la interesantele date livrate de etologie, pentru a putea configura apoi o eventuală fenomenologie a geloziei. Cinematograful, literatura, arta nu ne explică, ci mai curând, ne descriu comportamentele - trăiri, pasiuni, limbaje, gesturi - ale geloşilor. Nu în puţine din cazuri consecinţa ultimă este alienarea sau chiar o moarte - duel, sinucidere, crimă. Este foarte ciudată omisiunea lui Levinas vizavi de acestea. De Ia marea gelozie care a generat războiul troian şi până la geloziile derizorii ce se îneacă în alcool, binaritatea ortorelaţiei se vede pândită de oroarea inter-venţiei terţului, explicabilă întotdeauna prin faptul că erosul nu e relaţie fundamental etică - oricât de tare l-am dezamăgi pe Levinas pentru că intenţia ei nu este împlinirea celuilalt, cât transcendenţa fericirii ori a plăcerii. Evident, nu intră aici în discuţie acele sublime relaţii în care partenerii se valorizează în perspectivă religioasă văzându-se şi slujindu-se unul pe altul ca şi chipuri sau icoane divine, transfigurându-şi pasiunea în stări devoţionale. Sunt excepţii admirabile, campioni ai unei iubiri pure fără concupiscenţă, dar care aici, la acest capitol al demersului, nu ne servesc prea mult. Etica levinasiană nu se propune sfinţilor. Erosul comun este însă pretutindeni afectat de dispoziţia pasivă a geloziei.

Dacă alteritatea poartă calificaţia transcendenţei, gelozia este, desigur, o patimă metafizică, cu toate că semnele manifestării ei sunt în bună parte vizibile. în iubire partenerii se consideră atât cauza, cât şi scopul fericirii celuilalt, în mod exclusiv şi pentru totdeauna. Mirajul autoaprecierii depinde de feed-back-ul acestei circularităţi, când este numită fericire saturaţia reciprocităţii care nu suportă terţialitatea. Separaţia şi transcendenţa nu afectează bucuria elecţiunii partenerilor, gata să jure în numele unei androginii regăsite. Nu trebuie să pretindem că euforia acelei întâlniri se uzează pe măsură ce se repetă, pentru a explica o criză partenerială. Există o aplatizare a stărilor maximale, o

oboseală a fericirii monotone, o decrepitudine a beatitudinilor paradisiace unde vigilenţa pasiunilor poate fi fisurată. Riscul alternativei, oricât de imprevizibilă, e atunci preferabil garanţiilor eterne ale constanţei. Aventură înseamnă a pune între paranteze promisiunea eternităţii în schimbul purei alternative despre care nu se ştie nimic, dar de ia care se scontează revelaţia misterului a ceva ne-mai-trăit. Pasiunea se hrăneşte din riscul aventurii, adică din trădare, mai corect descrisă ca abandon în braţele necunoscutului, saturat de toate fantasmele dorinţei. Am readuce aici în discuţie, în contrasens cu etica levinasiană, ideea infinităţii, anume ca infinitate a alternativei necunoscutului cu care se întreţine pasiunea trădătoare. Nu avem în vedere trădarea partenerului, cât a iubirii pentru el care o vreme, s-a afirmat ca iubire de sine în anturajul lui. Pentru o iubire care se trădează, oricare partener nu este decât un obstacol în calea terţului, dar un obstacol de care are nevoie, pe care-1 preferă pe moment; ortorelaţia nu e decât accesoriul provizoriu al heterorelaţiei scontate. Trădarea ei este una metafizică, ca una ce-şi epuizează relaţiile în euforia dorinţelor pentru, un terţ indefinibil, *concupiscenţă cu infinitul.* Numai timpul limitat şi moartea pun capăt unei astfel de pasiuni. Acest infinit al alternativei credem că defineşte esenţial subiectul iubirii concupiscente.

Nu atât identitatea terţului întreţine patima geloziei, cât ideea de terţialitate, în care se întâlneşte infinitul alternativei. *Al treilea este infinitul,* pentru că vine din afara suficienţei ortorelaţiei. în sentimentul metafizic al geloziei, subiectul trebuie să facă faţă în mod pacient transcendenţei terţului asupra căruia nu are autoritate tocmai pentru că e infinit (oricând cineva, oricând altul), în condiţiile în care, în principiu, ortorelaţia nu e imună niciodată la heterorelăţii. Transcendenţa terţului afectează pre-originar cadrul formal al ortorelaţiei, de unde indisolubilitatea legăturii între pasiune şi gelozie.

Prea-mult-prea-puţinul corporeităţii; nevoia; dorinţa

Am speculat mai sus cu insuficienţa ca mod de a fi instalat în fiinţă corelativ celor două staze ale diurnului - zorii şi asfinţitul; un *prea-mult* pentru a mai rămâne întuneric şi *prea-puţin* pentru a fi ziuă, un prea-mult pentru a mai fi ziuă şi prea-puţin pentru a fi deja noapte. Dorinţa metafizică a eului se decide în jocul acestui *prea-mult-prea-puţin.* Dacă eul ar fi monadă - şi Levinas repudiază monadismul eului atunci el ar stărui într-o izolare suficientă, care e alt tip de statut ontic decât separarea. Separarea presupune a fi în relaţie cu celălalt, pe când izolarea a rupt, dacă o fi avut-o vreodată, relaţia. Celălalt al dorinţei metafizice este mereu un *nu aici, nu eu,* proximitatea lui este non-finalistă, nu e una care să promită încetarea diferenţei, anularea transcendenţei. Eul este prin relaţia cu celălalt un prea-mult ca să mai

fie un simplu eu izolat dar şi un prea-puţin pentru a fi ocupat sfera alterităţii. Prea-multul produce fisiunea, smulge eul din izolarea autarhiei lui, îl propulsează către alteritate; prea-puţinul îl frustrează de şansa de a se converti la celălalt, de a deveni un celălalt în sine, rămânând totuşi integru ca cel ce este Eul. Celălalt nu îl completează ca ceva ce este mai-mult-ul eului, celălalt este un cu totul altul ce nu se însumează, nu contribuie ca adaos, nu aderă la o sinteză. Mai-mult-ul celuilalt este semnul infinităţii care întreţine dorinţa metafizică cu scopul nu de a o satisface, cât de a o alimenta. Prin mai-mult-ul dorinţei, eul iradiază către alteritate, dar revine la egoismul formal al diferenţei lui în prea-puţin-ul insatisfacţiei dorinţei. Jocul *prea-mult-prea-puţin* este suportul metafizic pentru ciclicitatea relaţiei cu altul; fără *prea-mult* eul nu ar aspira, fără *prea-puţin* el nu s-ar realiza ca eu separat. Fermentul aspiraţiei nu este unul negativ, nu e o lipsă - *penia* -, o nevoie. Celălalt nu poate lipsi eului pentru că nu poate face parte niciodată din eu, în schimb, poate fi dorit - dorinţa e un act pozitiv, porneşte de pe poziţia unui mai-mult-decât fiinţa, a unui ceva care este într-atâta, încât îşi debordează propria interioritate mergând către altul pe care nu-1 poate deţine, dar cu care se poate întâlni. Nu asimilarea este scopul aspiraţiei, nu posesiunea împlineşte dorinţa metafizică, ci întâlnirea - revelaţie a alterităţii chipului ca un *prea-mult-prea-puţin*. Celălalt este un *prea-mult* ca să-fie numai un altul, el este un altul-în-relaţie cu mine,'dar este *prea-puţin* eu încât să poată fi vreodată eul meu. Este un *prea-mult* pentru a se putea abţine ontologic de la a fi dorinţă, dar e *prea-puţin* pentru a putea satisface ca dezirabil.

Separaţia dintre a fi *prea-mult-prea-puţin* şi a fi *prea-puţin* pune în temă diferenţa dintre dorinţă şi nevoie. Aceasta din urmă revine corporeităţii - care e întotdeauna un minus al fizicalităţii lumii -, este un *prea-puţin* pentru a putea fi dorinţă. Nevoia arată o mişcare a Aceluiaşi către Altul, una în care proximitatea consfinţeşte o dependenţă ce se perpetuează tocmai ca suspendare a apogeului satisfacţiei, de care nevoia atârnă ca de un principiu. In dialectica nevoie-satisfacţie, Acelaşi-Celălalt şi-au estompat ipostaza până la a se lăsa substituiţi, dacă Eul uită de sine în nevoia satisfacţiei în care Celălalt a fost deja îngropat. Relaţia nevoie-satisfacţie conspiră la compromiterea ireductibilităţii Celuilalt la Acelaşi, forţând un alibi de circumstanţă imediată - trădare a relaţiei transcendente. Fără să fi încercat jocul formulei *prea-mult-prea-puţin* cu care am speculat asupra dorinţei pentru a o feri de reducţia la

nevoie, Levinas denunţă spiritul negativ introdus de platonism[620] în înţelegerea nevoii - *penia.* De la sensul ei negativ trebuie mers către unul care să nu semnaleze privaţie, lipsă - ceea ce e specific comportamentului instinctual care să indice mai degrabă o ruptură cu lipsa, o distanţă ce nu demarchează teritoriul privaţiei. Nevoia este pentru Levinas acea relaţie cu lumea prin care aceasta îşi continuă posesiunea asupra omului după ce, prin tipul lui de fiinţare, prin aspiraţiile lui transcendentale, s-a desprins de ea. Lumea este nevoia care întreţine diferenţa emfatică a omului faţă de ea, distanţa permisă fructului pentru a nu fi reductibil la esenţa rădăcinii. Omul e înrădăcinat în lume şi se hrăneşte cu ea, dar fiinţează ca interioritate a cărei formulă nu afişează apoteoza înrădăcinării. Privirea descrie un orizont pe care rădăcinile nu-1 pot risca, nostalgia ameninţă cu un *aici* anterior memorabilului. Nevoia transcendentă a vizibilului nu e mai puţin personală decât nevoia nutritivă a mundanului. Relaţia cu acel *dincolo* pe care îl constituie satisfacţia e însăşi producţia domestică a terţului temporal, care nu vine fără a demasca un transcendent. Eternitatea sau, în terminologia levinasiană, ruptura dia-cronică cu satisfacţia este calea autotranscenderii subiectului în nevoie, dar o satisfacţie al cărei act nu e niciodată iminent şi nu devine memorie. Transcendenţa satisfacţiei este distanţa convertită în timp.

Sensul nevoii ţine de ambiguitatea corporeităţii - insuficienţa desprinderii de lume devenită frică, foame, frig etc. Lumea rămâne în urmă ca un altul de care nu se poate scăpa, unul pe care trebuie să

calci, să te adăposteşti, să-l mănânci, să-l munceşti[621]. Nevoia, privită din perspectiva insuficientei eliberări a corporeităţii rămâne cea mai intimă formulă de continuitate cu lumea, cel mai eficare mod de a fi înrădăcinat. Ca nevoie de lume, omul continuă într-o oarecare măsură să fie lume a impersonalului, persistă în ontologia anonimatului ce-i prilejuieşte naşterea, hrana, moartea. Dar ca unul ce El însuşi are nevoie, omul deja nu mai este lumea de care are nevoie, a suferit o discontinuitate, o traumă, să-i zicem, ontologică, a devenit un heterogen, un apostat. Subiectivitatea e apostazie în raport cu lumea impersonalului. Mişcarea nevoii este astfel opusul aspiraţiei metafizice. Nevoia advine, dă buzna, năvăleşte peste subiect, îl copleşeşte din exterioritatea unei non-locuiri. Dorinţa ţâşneşte, merge dinspre subiect, pro-tinde către o alteritate non-locuibilă. Ambele tipuri marchează suspensia metafizică a Aceluiaşi faţă de Celălalt.

Nevoia structurează ca individuaţie corporeitatea, îi concede ca

autoritate asupra lucrurilor. Corpul[622] este cel ce are nevoie de lucruri, dar este şi cineva care are puterea asupra lor, cel ce le poate produce, munci, manipula. Autonomia metafizică a eului străluceşte ca interfaţa însăşi a nevoii ce refuză abandonul lumii. Prin avansul nevoilor, lumea refuză să moară pentru subiect - mişcare în răspăr cu instituirea fenomenologică. Este vorba de o *cădere* nonintenţională a lumii în subiect, şi în nici un caz, o constituire transcendentală. Analiza nevoii este ocazia potrivită pentru a semnala experienţa prin care eul se desprinde de mişcarea fenomenologică. Nu interpretăm *căderea* ca pe o dramă cu consecinţe existenţiale, care sunt de altfel discret eufemizate de-a lungul întregului studiu, cât ca pe un mod prin care se poate *deformaliza intenţionalitatea* eului. Ca urmă a rupturii de lume, nevoia advine eului mai înainte ca acesta să-i fi pregătit terenul printr-un apriorism; nu există un centru interior - un echivalent al cogzfo-ului - care să genereze printr-o proiecţie externă ori printr-o endomorfoză *forme* ale nevoii. Ceea ce e resimţit ca nevoie nu are formă în felul în care gândurile, ideile, conceptele, noemele au formă. Lumea nevoii este *opusul idealităţii,* şi, prin asta, opusul esenţei şi formei. Experienţa nevoii reprezintă pentru eu faptul de a fi dezarmat, vulnerabil şi expus exterioităţii. Cu nevoia se realizează un tip special de transcendenţă - pe care nu cred să o mai fi numit cineva aşa, drept pentru care ne permitem să-i zicem *transcendenţa rea* -, înţelegând prin asta acel *dincolo* al nevoii care nu solicită un salt pentru Eu, o apoteoză ori un mod de comuniune extatică, ci o *cădere* în neajunsul fiinţării ca proprietate a temporalităţii. Eul nevoiaş cade în propria insuficienţă ca într-un abis ontologic care nu se structurează în trepte ale posibilei satisfacţii. Nu avem în vedere posibilitatea ca anumite nevoi să fie satisfăcute, acest comportament domestic nu pare deocamdată relevant. Ceea ce interesează este esenţa nevoii ca mod de a fi contraintenţional prin care eul rămâne prizonierul alterităţii, statutul de *afecţiune metafizică* a nevoii care confirmă transcendenţa alterităţii. Nici nu avem în vedere posibilitatea, semnalată de Levinas, prin care nevoia poate converti prin muncă pe altul în acelaşi - de exemplu a-ţi prepara hrana, ce transformă substanţa alimentului în corporalitate. Din raţiuni de simetrie, vom numi *alteritate. rea* aceea pe care o oferă nevoia sub forma patosului căderii. Astfel poate deveni evident faptul că există o mişcare metafizică opusă aspiraţiei, dorinţei care trimite la intangibilul unei transcendenţe bune, mişcare ce permite Eului o anume centralitate dominativă unde totul porneşte din aprehensiunile lui. în nevoie, ca să formulăm o imagine tare - transcendenţa se prăbuşeşte peste eu, îl invadează fără a-i lăsa timp să se apere, mai cu seamă că însuşi *timpul este forma-de-a-fi-dezarmat a eului.* Nevoia vine dintr-un timp care a trecut, de aceea este imposibilă satisfacţia. Dorinţa trimite la un timp viitor, când este dorită o anume finalitate; nevoia însă parvine ca şi cum

dintotdeauna eul ar fi fost expus ei, dar abia acum s-ar întâmpla să o afle. Nu se ştie când a început să se manifeste nevoia, transcendenţa temporalităţii ei trimite la un imemorabil, ceea ce ar deschide posibilitatea unei definiţii bune pentru interioritate. înainte ca interioritatea să fie intenţie prin care Acelaşi domină lumea, ea este nevoie prin care lumea domină Eul. Nu se poate susţine teza autarhiei interiorităţii decât dacă se gândeşte un eu monadic abstract, rupt de relaţia cu alteritatea. Precaritatea eului, sărăcia expunerii lui în faţa lumii, nesiguranţa satisfacţiei, lipsa de promisiuni din partea alterităţii se revelează în nevoie, în acel grav dar originar enunţ *„Mi-e foame!"*. înainte ca Eul să apuce să spună celuilalt *„Iată-mă!",* el a parcurs deja experienţa, inevitabilă, a nevoii, a apucat să rostească *„Mi-e foame!"* Dacă am vedea aici o patetică deplorare a sărăciei sociale, nu am izbuti altceva decât performanţa derizorie de a rămâne superficiali. Foamea este o formă a afecţiunii metafizice, aşa cum este angoasa, nostalgia, deznădejdea, o foame care nu se satisface prin nutriţie, ci prin întâlnirea cu celălalt.

Levinas o spune mereu, plăcerea revelează egoismul ca formă fundamentală a fiinţării subiectului; unicitatea ţine de această separare - care nu e ruptură, nici izolare -, imposibilitatea pentru eu de a fi în plăcere, în fericire, eul altuia, în tranzitivitatea modurilor personale. Separaţia marchează individuatul, refuzul universalităţii, restul din fiinţare care nu intră în definiţia celuilalt, singurătatea care nu se poate etala ca exterioritate şi în care cineva locuieşte, este acasă. Eul nu e

conceptul[623] unei ipostaze generale, nici generalul persoanei întâi la care se referă un discurs abstract; eul este chiar surpriza ce se petrece în interioritatea de nedepăşit a conştiinţei prime, este un *aici* al vocativului a cărui direcţie nu poate fi vizată din exterior, aici care nu e loc în sens propriu, ci e *localitate* - adică *faptul-de-a-avea-un-aici* care nu se înscrie într-o topografie şi nu deţine o extensie pe care s-o poată ocupa altul. Separaţia însemnează *aici-ul localităţii,* unicitatea abstrasă din concept a eului, quiditatea lui topologică ce nu devine topografie. Locuirea de care vorbeşte Levinas, casa eului şi sentimentul încercat în tihna bucolică de a fi acasă e această reverie a localităţii, aşezarea eului nu într-un leagăn ce-l poartă pe apele Nilului, ci într-o inimă ce pulsează dinăuntru; egoismul pozitiv al eului e această pulsaţie de interioritate pe care o resimţi ca un topos cuprinzător. Dacă tot am trimis la metafora inimii, să mai spunem că ritmul ipseităţii eului este unul cardiac, unul ce e dintotdeauna cînd eu sunt deja aici, unul ce nu încetează, care se petrece în mine, dar o dată cu mine,'care mă petrec şi de care nu mă pot distinge. Conştiinţa interiorităţii este pulsul eului, cu sistolele şi diastolele prospecţiilor şi retrospecţiilor. Analogia merge, desigur, până la anumite limite. Nu poate fi ignorat totuşi faptul că ipseitatea se manifestă ca centru de pulsaţie egologică de care atunci când ştii că este, eşti deja în el; afli că el se petrece, fără prealabilul unei decizii, atunci când e prea târziu ca să nu te petreci împreună cu el. Am trimis la această metaforă cardiacă pentru a semnala ceva fundamental pentru interioritate: interioritatea nu este intenţie pentru că ritmul intenţionalităţii este bazat pe acest puls originar, ceva care pune în relaţie centrul de pulsaţie cu interioritatea în care se desfăşoară pulsaţia. Intenţionalitatea este proces, ritm iar nu centru de procesie. Ceea ce oferă condiţiile desfăşurării intenţionale este un -fel de *inimă* a interiorităţii. Intenţionalitatea nu este secretul ultim al interiorităţii; eul nu este originar, este derivaţia personală a acelui centru de pulsiune. Atunci când deja pot să spun Eu, s-au manifestat acele condiţii de posibilitate în virtutea cărora eu mă pot indica autoreflexiv. Eul meu debutează cu rostirea, printr-un proces analog genezei biblice - spun Eu şi eul începe să fie. Dar mai înainte ca eu să pot spune Eu, interioritatea mea a pregătit condiţiile în care acest act de rostire să se petreacă. Considerăm că acest pre-originar în raport cu eul şi intenţionalitatea, acest orizont de interioritate fără diferenţa proclamată de eu este *persoana.* Trimitem prin acest sens al *persoanei* la o veche tradiţie filosofică ce a ştiut să distingă cu grijă persoana de subiect, fiinţa eului de conjuncturile lui speculative. Este vorba de sensul patristic al *persoanei,* cu care, desigur, nici fenomenologia, nici Levinas nu au operat, ceea ce poate deveni marele lor complex.

Revenind în cadrele filosofiei levinasiene, găsim că plăcerea constituie ritmul ipseităţii Ego-ului, suficienţa fericită a lui Acelaşi. S-a

afirmat o anume *„intenţionalitate”* şi în domeniul manifestării plăcerii, dar de alt gen decât cea determinantă conştiinţei teoretice. în plăcere, Eul nu merge către lume, nu se exaltă în producţia de sensuri; Eul cade

către sine, se *„contrage",* se *„înşurubează''*[624] [625] pe propria interioritate, se adânceşte în intangibilul sineităţii care nu poate fi declinată prin garanţia unor satisfacţii. Alteritatea de care se îndepărtează în egoismul plăcerii devine apoteoză obvioasă cu fiecare pas străbătut în interioritate, cu fiecare pasaj apologetic prin care plăcerea se afirmă ca separaţie, - *„eul care vorbeşte pledează pentru fericirea constitutivă a propriului egoism. ''*[6<n] în solitudinea plăcerii se consacră radicalul rupturii de totalitate, victoria separaţiei interiorului de exterioritate; starea ipseităţii ce se iveşte pe seama plăcerii este o *exaltare* a fiinţării interioare, un *a fi dincoace* sau deasupra faptului neutru al participării la fiinţă, un dincolo de ontologia fiinţei fiinţării, căci eul e mai degrabă

această jubilaţie[626] a interiorităţii decât nota comună a fiinţei fiinţării. Fericirea nu este o modalitate a fiinţei, ea apare şi se menţine tocmai ca eveniment al egoismului fundamental al eului. în acest punct putem cădea de acord cu definiţia levinasiană a eului, una care se desprinde de liniaritatea sensului raţional cartezian: *fi eu înseamnă a exista în asemenea fel încât să fii deja dincolo de fiinţă, în fericire. Pentru eu, a fi nu înseamnă a se opune, nici a-şi reprezenta ceva, nici a se servi de*

ceva, nici a aspira la ceva, ci a se bucura de ceva."[627] Se poate găsi aici temelia unui sens nou al umanismului.

Neglijenţa cu care fenomenologia a gândit corporeitatea o descalifică în cursa pentru un sens adecvat al umanismului. A înţelege corporeitatea înseamnă şi a putea admite că esenţa acesteia nu revine la instituirea de sens - că lumea sensului nu epuizează sensul umanului, că în foame, în nevoie şi satisfacţie se consumă o istorie lipsită de memorie şi de limbă, dar cu toate acestea, semnificantă. Plăcerea produce o inversiune a metodei transcendentale, exterioritatea nu mai este una a reprezentării, sensul corporeităţii fixează lumea într-o alteritate care nu revine la interioritatea unui constituant. Corpul şi nevoile ataşate de el - dar nu ca obiecte de podoabă cu care să se arate, ci ca răni pe care să şi le ascundă - reprezintă visul în răspăr al conştiinţei, un contramoştenitor al privilegiului primităţii. Levinas găseşte în mizeria şi nuditatea

corporalului[628] argumente împotriva fenomenologiei reprezentării şi, de

fapt, ocazia de a deplasa discursul filosofic spre etică[629]. Acelaşi e întâmpinat de Celălalt mai înainte să-şi fi anunţat sosirea, mai înainte chiar să fi făcut vreun pas către el; Celălalt premerge venirii eului în relaţie, preconstituie posibilitatea exercitării proiecţiei constituante. Hrana, alimentul, lucrul sunt imemorabile în raport cu istoricitatea eului, au ceva din eternitatea elementalului, pe care poate îl continuă, dacă i-am crede pe greci, şi căruia îi constituie epifaniile.

Ustensilul; elementalul; mediul; intenţia formală

Dacă exterioritatea ar fi numai ceea ce se asociază reprezentării, lume constituită în reprezentare, sistem de noemate, am fi în situaţia de a alege între două compromisuri deopotrivă de stânjenitoare: să spunem că nu există exterioritate în sens obiectiv, căci nu avem date despre o atare obiectivitate, ceea ce ar compromite principiul raţiunii - ar trebui să concedem că interioritatea e absolută, că Eul este necondiţionat. Dar atunci, cum am explica originea ca origine a reprezentării, istoricitatea prestaţiei intenţionale? Al doilea compromis, să spunem că interioritatea este obiectul propriei reprezentări, că eul este produsul unei intenţionalităţi constituante, ceea ce ne-ar permite să întrebăm: cum se poate ca eul să-şi fie în acelaşi timp constituantul şi constituitul, să existe ca şi constituant înainte de a fi constituit? Jocul e marcat evident de circularitate. Ca şi constituant, ar trebui să fie înainte de a putea fi ca ceva, să fie într-o anterioritate pre-originară, să fie etern. Dar atunci de ce ar avea eul constituit un originar? Reprezentarea ar fi corelativă constituirii şi ar coincide în această infinitate vicioasă. Pentru a smulge eul fenomenologic din asemenea inconsecvenţă, vom admite că există o parte a exteriorităţii care se sustrage controlului subiectului, care nu revine la coincidenţa, în reprezentare, cu intelectivul. Plăcerea pune în relaţie cu lucruri care nu sunt reprezentări, cu calităţi care nu sunt atribute, cu tipuri de fiinţare ce nu derivă din sistemul prospectiv al intenţiei: gustul unui strugure, parfumul brazilor, fâlfâitul de aripi al păsării, forma norilor pe cerul de asfinţit. Toate acestea se arată în chip originar, sunt acum pentru prima dată şi se configurează sub ochii mei, dar nu din intenţia mea. Nu e vorba despre *intenţia de-irealitate,* care există în mod imediat în orice manifestare subiectivă, ci de *intenţia formală,* adică acea instantaneitate care să surprindă forma spontană sub care se arată exterioritatea. Intenţia de realitate proiectează pe un fond de fiinţă toate fiinţările posibile. Nu asta vizăm să punem la îndoială. Până aici nu există exterioritate. Ceea ce am numit intenţie formală este un *a priori* care nu generează forme, ci care e apt să surprindă în continuitatea spontaneităţii configuraţii exterioare. De

exemplu, îmi pot reprezenta zborul de pasăre, dar *intenţia formală* înseamnă să fiu apt, acum când o pasăre şi-a luat zborul din copac, să surprind *„formele”* nereprezentate pe care le descrie zborul ei, adică exterioritatea zborului care nu reproduce niciodată ideea mea de zbor şi nu repetă vreun traseu prestabilit; zborul care se configurează când se petrece şi care nu revine la curba reprezentată în sinteze concordante după ce a încetat - curbă care nu are nimic din esenţa zborului, ci este doar conversia trigonometrică a unei mobilităţi ireproductibile. Intenţia formală e receptare, sensibilitate corelată exteriorităţii, prin ea evenimentul se refuză schemei, pentru că nu există schemă şi nici repetiţie. Ea solicită abandonarea prejudecăţii metodice că există planuri şi scheme generale de probabilitate după care se petrec toate actele; într-o explicaţie prea abstractă, se poate ca acele planuri să existe într-un posibil intelect abstract, dar pentru relaţia mea cu evenimentul ele nu contează. Fiecare act are o unicitate spontană; a-1 înţelege înseamnă a-1 putea pândi şi surprinde în această spontaneitate formală. Ştiu că în fiecare toamnă păsările migratoare zboară în aceeaşi direcţie. Nu planul topografic pe care conştiinţa mea îl trasează dinainte reprezintă zborul păsărilor, ci fiecare bătaie de aripă, fiecare luptă cu curenţii, cu noaptea, cu oboseala, fiecare abandon şi fiecare prăbuşire, fiecare speranţă ce se curmă pe pustietatea unei stânci pierdute în larg. Despre toate acestea nu pot şti nimic; mi le pot imagina poetic, dar imaginile nu ar coincide cu efectivitatea fiecărui act real din care se compune un zbor. Există o exterioritate absolută a zborului, o exterioritate a faptei ce nu exprimă reţete ideale, a faptei ce se petrece mereu pentru prima dată. O pasăre norocoasă migrează în fiecare toamnă, însă acum e pentru prima oară această toamnă, acum e pentru prima oară zborul din această toamnă şi poate pentru prima oară când acea pasăre nu va mai sosi la ţintă, deşi ea a sosit de mai multe ori şi cunoaşte drumul. Dar poate acum nu-1 va străbate până la capăt. în această toamnă, sigur o pasăre nu-1 va străbate până la capăt. Această exterioritate a excepţiei evenimentului că o anume pasăre, nu ştiu care, va suferi, împotriva oricărei scheme, o suferinţă ce-i va curma zborul şi cu asta se va prăbuşi lumea unei interiorităţi pe care nu va fi în stare nimic să o substituie în fiinţă, aceasta contează. Marea obligaţie pe care credem că o are gândirea este să nu uite excepţia acestei ratări a evenimentului singular de dragul schemei în care el a fost prevăzut; să nu uite acea pasăre care acum s-a prăbuşit, de dragul generalităţii că anumite păsări vor cădea pe drum, că regula clară a naturii este să scape rând pe rând de toate cele ce s-au bucurat în ea. Filosofia gândeşte numai regula, numai planul, numai schema, numai conceptul, şi cu asta pierde din vedere excepţionalul actului, stării, individului, gestului, spontaneităţii. Cred că trebuie să se trezească din leneşa reverie a schematismului - atunci zborul, drumul şi continentul celălalt

nu vor fi simple concepte (pentru că, prea generale, aplicabile nimănui în particular), să se deschidă printr-o intenţionalitate formală la imprevizibilul spontaneităţii, la inactualul excepţiei; atunci zborul ar fi acest fâlfâit de aripi pe care-1 observ acum în ciudăţenia nemaipomenită a singularităţii lui, drumul ar fi zborul lui, iar nu curba descrisă de o pasăre în drum către un alt continent, celălalt continent ar fi casa, livada, grădina unde păsările şi-au găsit loc şi odihnă.

Exterioritatea unicului, excepţionalului, plăcutului emerge pe un fond de realitate care nu e fiinţă a fiinţării ci mediu elemental, *„mediu care rămâne esenţial lucrurilor"^,* indiferent care ar fi calitatea utilităţii lor ori modul receptării sensibile. Cu această teză, Levinas deturnează ontologia *fiinţei fundului* către o filosofie a exteriorităţii, nu impersonale, neutre, abstracte, ci concrete, substanţiale, o ontologie a *mediului.* Lucrurile, obiectele, ustensilele, bunurile, alimentele nu pot fi justificate decât sub condiţia unui elemental, pe care nu-1 trădează, dar de care nu se pot desprinde, pe care nu-1 cunosc, dar de care ascultă. Este insuficient şi prea vag să spunem că lucrurile sunt erupţii vizibile ale fiinţei, trebuie spus că ele sunt feţe ale elementalului, că ele se scaldă literalmente în marea elementalului: stelele sunt stele ale unui cer, fructele sunt ale unui pământ roditor, lumina este a unui foc ce arde în depărtare, valurile sunt ale unui râu sau ale mării, toate elemente vizibile ce stau suficient de aproape, încât cineva să le poată percepe. Nu fiinţa cerului, nu fiinţa mării sau a focului e cea care trimite semne, ci elementalul cerului care nu e acelaşi cu elementalul pământului ori al apei. Fără să-l suspectăm de nostalgii păgâne, îi recunoaştem lui Levinas meritul de a fi readus în filosofie - după o îndelungată tradiţie

ontologică ce s-a refugiat în categorii - problematica mediului[630] [631] [632], substanţă a vieţii elementale. în mediu lucrurile se ordonează asemeni elementelor de mobilier, îl ocupă într-o varietate de feluri, fără totuşi a i se putea sustrage, fără a-i spori sau împuţina substanţa. Chiar dacă obiectele, lucrurile, ustensilele, bunurile pot fi apropriate şi posedate, ele pot condiţiona satisfacţia şi plăcerea, mediul lor nu poate fi totuşi posedat, nu poate fi deţinut, mai cu seamănă că orice deţinător este deja al acelui mediu, este în el, se scaldă în el. Omul şi obiectul se întâlnesc într-un mediu care nu poate fi al nici unuia; mediul este, după spusa lui Levinas, *„pământ fără moştenitori, ţarină comună",* loc al plăcerii, al relaţiei, al bucuriei, dar unul care se lipseşte de cei ce se întâlnesc, se bucură, intră în relaţie. Mediul tutelează ca un terţ preistoric condiţiile relaţiei, ale posesiei, ale plăcerii - o preistorie ce se bucură de un timp în care încă nu au avut vreme să experimenteze şi să memoreze, anterior oricărei atitudini şi oricărei decizii. Ubicuitatea prezenţei mediului nu este actul unor imemorabile potenţe, e chiar actualitatea lipsită de sincronismele medierii; fără formă sau „stil" propriu, învăluie în mod neperceput feţele lucrurilor fără a se lăsa la rându-i învăluit, acoperă fără să fie descoperit şi conţine fără să fie conţinut. Nu poate fi văzut, pentru că nu are decât interfaţă, nu e mai mult suprafaţă decât adâncime, nu e mai mult apropiere decât distanţă; este mobilitate a vântului, înălţime - fără un *cel mai* - a cerului, fluiditate a apei, strălucire a luminii, *„profunzimea elementului îl prelungeşte şi îl face să se piardă în pământ şi în cer. "*[60S] Esenţă a exterioritătii fără de exterioritate, prezenţă fără act de venire la prezenţă, mediul se înfăţişează fără chip. Travestiul lui impecabil este lipsa de mască împinsă până la nuditatea lipsei de faţă. Orice abordare a mediului se face din interiorul lui, ceea ce îl face invizibil şi inabordabil; rămâi în el, cu el, dar fără s-o poţi obiectiva. Nu există o extrateritorialitate a mediului de unde el să poată fi privit de sus, văzut de la distanţă. Relaţia cu el porneşte de la poziţia

corporeităţii şi de la domiciliu[633] - punct ales în vederea unui calcul, loc de unde se începe măsurarea, poartă pe unde se poate intra şi ieşi, rămânând totuşi prizonier Aîci-ului. A fi orientat în mediu înseamnă a alege o casă de unde să poată fi privit pieziş, o ţarină care să delimiteze pământul, o ancoră care să oprească plutitul în derivă. Obiectul, lucrul, arma, jucăria, alimentul fac să-mi parvină ceva din natura elementalului în aşa fel, încât să pot realiza o finalitate pentru mine, o eficacitate dorită, sau să smulg o plăcere, forme în care totuşi elementalul nu-şi declină anonimatul şi nu se alterează. Alteritatea este o realitate în interiorul mediului, între diversele instanţe, ipostaze sau monade care ajung la individuaţie; mediul ca atare nu are alteritate, cum nu admite nici exterioritate. Evenimente, determinaţii, moduri se configurează ca metamorfoze ale interiorităţii mediului în care toate cele ce există *„se*

scaldă” în aşa fel, încât destinul lor se consumă ca imersiune[634] la care nu pot renunţa - nu se poate ieşi la suprafaţa mediului şi pentru motivul că nu există o suprafaţă. Elementalul este calificaţie lipsită de un principiu de posibilitate, este natură adjectivală fără de substantive, identitate fără de conţinut abstract, proximitate care nu devine obiect, însă obiectul, oricare ar fi el, îmi oferă proximitatea elementalului, proximitate care nu e măsură a distanţei, ci pură metonimie. Calitatea elementalului nu trimite la un dincolo al esenţei; ea se epuizează în aparenţa ei lipsită de orice ascundere.

Prin ustensilă, lucru, obiect, aliment, elementalul se lasă atras către satisfacţie, poate fi antrenat în plăcere - măsura egoismului în relaţie cu exterioritatea şi, după aprecierea lui Levinas, categorie universală a empiriei. Ustensilul nu are suficienţa ontologică a elementalului, el se justifică numai prin relaţie cu un manipulant al cărui scop poate fi plăcerea manipulării, exploatarea, utilizarea, jocul chiar. Finalitatea plăcerii autorizează calitatea ustensilului, *„lucrurile se referă la*

plăcerea mea"[635]*,* a posteriori-ul satisfacţiei realizează temporalitatea ca interval de întrebuinţare *în vederea a...,* ceea ce poate fi obţinut de mine decide ceea ce este lucrul. Ustensilele sunt epifanii tehnice în relaţia mea cu mediul, coordonată spre apoteoza egoismului în plăcere, în *fericirea de a trăi din...* Lucrurile, ustensilele, alimentele, jucăriile sunt validate printr-o ontologie a oportunităţii, nu au solemna autarhie a mediului, dar nici avantajul intenţional al subiectului ce-şi vizează

plăcerea.[636] Trebuie precizat că plăcerea nu e întrebuinţată aici ca şi categorie universală, nu propune un sens univoc pentru multitudinea chipurilor de fiinţare. Este vorba de plăcerea privată dincolo de sensul ei teoretic, de satisfacţia proprie unui eu în exact conjunctura în care se află, neînlocuibil de nici un altul, chiar fără obligaţia de a fi consecvent în dorinţa de a-şi manifesta plăcerea. Derizoriul sau sublimul nu sunt aici deosebiri esenţiale. Alteritatea are dreptul la diferenţe absolute în ceea ce priveşte egoismul plăcerii. Gratuitatea satisfacţiei care nu trimite la transcendenţa vreunui sens exprimă ceva din singularitatea umanului, trăirea în virtutea unui joc ce-şi declină scopul, manifest care nu devine doctrină, voluptate a dezinteresului faţă de principii, mod de a scanda într-un metru pe care lumea nu-l poate învăţa, dar care rezonează cu intimitatea situării eului în lumea elementală, căci prin circuitul plăcerii lucrurile sunt redate matricii lor elementale. Tensiunea plăcerii aboleşte îndreptăţirea autonomiei lucrului, proclamă

vincibilitatea aderenţei celuilalt la emfaza egoismului[637] meu.

între criticile orientate împotriva lui Heidegger, Levinas găseşte că analitica Dasein-ului nu include plăcerea, esenţa însăşi a fiinţei separate, *„Dasein-ului nu-i este niciodată foame”.* Sensibilitatea persoanei afirmă în mulţumire finitudinea obiectelor, utilitatea ustensilelor, calitatea alimentelor; mulţumirea consacră poziţia eului în elemental ca *fapt de a trăi din...,* element pe care nu îl realizează ca obiectitate, cât ca fond al apariţiei obiectului, lucrului, alimentului. în acest fel, relaţia cu elementul devine act al plăcerii, unul ale cărui condiţii sunt dintotdeauna pregătite pentru experienţa eului, căci mediul precedă orice manifestare ca *antichitate ireprezentabilă* - vechime a condiţionalului anterioară oricărei expresii a ipseităţii. Aşa cum în experienţa fenomenologică eul nu-şi poate gândi orizontul pe care ea apare pentru că în momentul apariţiei - arhetemporalitate - este tocmai cuprinsă în el, în relaţia cu elementul, acesta nu poate deveni experienţă

obiectivată[638] căci experimentatorul este el însuşi mod al obiectivării elementale. Poziţia găsită de subiect în lumea elementală este ea însăşi un mod de a fi al elementalului, atitudinea *faţă de* este atitudine *în* element. Nu se poate lua poziţie împotriva elementului, de vreme ce luarea de poziţie este condiţionată de situarea în element. Locuirea nu comportă descripţie topologică, sentimentul locuirii erupe în proiectul localităţii. *Aici-ul* indică imanenţa sentimentului local la adăpost de orice lunecare în transcendentul spaţialităţii. Când spunem că eul locuieşte în mediu, înţelegem că localitatea este însăşi imanenţa eului în acest

mediu şi că ea constituie plăcerea[639] ca un *a trăi din...* sau a sta acasă în propriul orizont. însă plăcerea nu trimite expres la anumite calităţi ale elementului, voalate de satisfacţia cu care sunt întâmpinate înainte să fi fost gândite, înainte chiar să li se fi bănuit esnnţa. Plăcerea trimite la calificaţii fără substanţă, la un *a fi* anterior obiectivării, în genul apcironului. Faptul că ea trimite o pune în relaţie cu neantul - separaţia plăcerii de elementul la care trimite. Orizontul de descripţie al plăcerii e mărginit de obscuritatea lipsei identităţii, orizont al întunecimii unde se pierd chipurile zeilor, chiar dacă încă vocile lor pot fi auzite. Pentru Levinas, experienţa originară a fiinţei este sonoritatea - expresia verbală a relaţiei.

Dimensiunea nocturnă a viitorului; Ilyalitate

Relaţia cu intangibilul elementului, pe care plăcerea îl invocă mereu fără a-l designa, orientare către etern imediatul satisfacţiei aduce în discuţie temporalitatea - orizontul sub care mi se oferă promisiunea. Acest timp care nu e încă satisfacţie, dar e deja promisiune se află pe undeva pe aproape, dar *nu aici, nu acum.* Simptomul sosirii lui este clar, dar totuşi încă întârzie. Elementul satisfacţiei ce *vine fiară să poată sosi* este invizibilul temporalităţii, dimensiunea lui nocturnă numită de către Levinas *il y a - se află.* întârzierea plăcerii ce a promis că-mi parvine, întârziere ce nu s-a anunţat şi nu are scuzele pregătite, această noapte în care nu-mi este permis să caut o direcţie ori un motiv şi care mă dezarmează condamnându-mă la pasivitate exprimă cel mai adecvat relaţia, mediată de elemental, a plăcerii cu timpul. Ochii deschişi în invizibil, prospecţiune a ceea ce nu câştigă din efortul ei decât evidenţa căutării oarbe, aceasta e dimensiunea nocturnă a viitorului. Acel *„încă nu”* rămâne invizibil în ciuda tuturor pro-tenţiilor, îşi rezervă gratuitatea surprizei absolute. Ca şi noaptea, viitorul se află acolo, la un pas; toate faptele, toate visele, toate mişcările noastre duc spre el, însă el ca atare nu e aici. între *aici* al prezentului şi *acolo* al viitorului nu e decât o clipă, dar separaţia este totuşi radicală, pentru că e vorba de dia-cronie, de ireversibil şi necondiţionare.

Un text al lui Maurice Blanchot[640] pune bine în evidenţă caracterul neutru al nocturnului, *ilyalitatea* acestuia transparentă în dispariţia vizibilului:

„în noapte totul a dispărut. Este prima noapte. (...) Dar când totul a dispărut în noapte, *totul a dispărut* apare. Este altă noapte. Noaptea este apariţia lui *totul a dispărut.* Ea este ceea ce se face prezent când visele înlocuiesc somnul, când morţii se petrec în adâncul nopţii, când adâncul nopţii apare prin cele care au dispărut. Apariţiile, fantomele şi visele sunt o aluzie la această noapte goală (...) cine-le aparent în noapte este noaptea care apare, şi stranietatea nu vine numai din aceea că ceva invizibil s-ar face văzut la adăpostul şi solicitarea tenebrelor: invizibilul este atunci ceea ce nu poate înceta să se vadă, neîncetându-l care se face văzut."

Nocturnul şi viitorul au în comun deschiderea ec-statică pură solicitând experimentarea inexperimentabilului; noaptea ca atare nu se face vizibilă, după cum nici viitorul nu se face act, oricât de pre-vizibile i-ar fi evenimentele. Viitorul nu e suma posibilă a ceea ce s-ar putea întâmpla mai devreme sau mai târziu, ci acel *„dincolo"* ce se refuză experienţei menţinând subiectul temporal într-o pură şi vană deschidere ec-statică. A fi deschis viitorului înseamnă menţinere ec-statică în proximitatea neantului - acel *„nu încă"* al dia-croniei absolute. Noaptea se face vizibilă în invizibilitatea formelor, apare în dis-pariţia lucrurilor din raza vederii; viitorul ad-vine în iminenţa donaţiei de eveniment ce nu-şi defineşte finalitatea, se arată pe seama purei paseităţi cvasiregulate a celor ce capătă drept la prezenţă. Evenimentele vin la prezenţă şi astfel viitorul, care nu are prezent, ad-vine ca spaţiul posibilităţii lor infinite. Vine doar toamna, vine bătrâneţea, vine moartea, dar nu vine viitorul. El rămâne bine protejat de nocturnul in-actualităţii. Orientarea către viitor, ec-staza pură nu corelează eul cu un *dincolo,* cu o transcendenţă reală, posibil de contactat. Viitorul este un dincolo de dincolo, adică futuriţia ca principiu, prin urmare, inexperimentabilul. Indeterminatul *ilyalităţii* defineşte atât nocturnul, cât şi viitorul, pe primul ca invizibilitate, pe cel din urmă ca in-actualitate.

Oricare experienţă ce implică deschiderea ec-statică devine numai specie a relaţiei cu viitorul. Este falsă reprezentarea viitorului prin proiecţie, prin activitate sau aspiraţie. în deschiderea ec-statică faţă de acel *„nu încă",* eul este redus la pacienţă, la pura aşteptare; nu se poate pro-duce viitor prin orientarea en-ergiei eului către acel *„nu încă",* pentru că, dacă ar fi aşa. eul ar produce un viitor infinit, ar transcende moartea. Felul de-a adveni al viitorului este tocmai blocarea calităţii active a eului, stoparea proiectivităţii lui, reducerea la *„pasivitatea mai pasivă decât orice pasivitate",* la vulnerabilitatea suferinţei şi morţii. Eul cade către viitor fără posibilitatea de-a se opri, fără drept la iniţiativă,

aşa cum cade în durere şi moarte. *Ilyalitatea* viitorului - adică viitorul ab-solut, care nu devine eveniment, purul fapt al advenirii fără precizarea evenimentului care astfel îşi pierde consistenţa, viitorul infinit - îl transformă în pacient al advenirii neutre, venire fără un venit, sur-venire fără prezentificare. Viitorul advine în sensul că neutralizează demersul proiectiv al eului, îi decalează ex-cursul către *„nu încă”,* îl condamnă la dia-cronie. *Ilyalitatea* revelă nu faptul că ceva vine, că ceva se întâmplă sau ordinea în care se întâmplă, ci, dincolo de asta, modul futurităţii pure, neîncetatul mişcării de advenire, opusă ca sens proiectivităţii eului, aşa cum vine noaptea, fără să vină propriu-zis prin mişcarea de retragere din lumină (prezenţă) a lucrurilor. Nu faptul că *ceva* se întâmplă, ci acest *„se întâmplă”* lipsit de evenimenţialitatea care-1 atestă, viitorul pur, pânza goală de pe care s-au şters toate formele, pelicula în acţiune de pe care toate cadrele s-au estompat, arătându-se astfel doar activitatea pură, en-ergia mobilităţii privată de forma unui telos. Avem aici în vedere relaţia cu *temporalitatea pură, din care evenimentul este exclus,* un timp ce nu devine idee, eveniment, fapt, amintire, pe care eul îl experimentează în pasivitatea căderii către nocturnul viitorului. Viitorul advine în mişcarea de retragere din prezenţă a eului, care e tocmai actul deschiderii ec-statice, căderea către... Nocturnul viitorului, mersul fără direcţie în noapte al unui eu care nu poate să nu debordeze protenţii, nu poate să nu cadă către acel „nu încă” decât o dată cu moartea, când temporalitatea devine pur prezent, neutralitate a actualităţii.

Importanţa gândiri *ilyalităţii* temporale este, considerăm, decisivă pentru depăşirea unei viziuni istoriste sau fizicale, unde timpul este suma evenimentelor ce se petrec sau a clipelor ce-şi succed prezenţa. Aici temporalitatea nu se compune din clipe, nu se divide în trecut, prezent şi viitor, nu este corelativă evenimentelor. în experienţa comună evenimentul este ocazia de-a atesta temporiţia şi ordinea în cadrul acesteia. Trihotomia timpului serveşte orientării eului în propria experienţă, corelativă evenimentelor externe, însă ea nu califică natural temporalitatea. A remarca nocturnul temporalităţii înseamnă a vedea în gol evidenţa că evenimentele s-au retras, emfază a purei apariţii lipsite de aparenţi. *Ilyalitatea* viitorului nu rezervă surprize de un fel sau altul, nu împlineşte speranţe sau ambiţii, nu se pretează la calificări corelative evenimentului, ci este pură advenire, experimentată de eu ca neputinţă a lunecării în noapte, orbire, pierderea luminiscenţei dată de eveniment. *II y a, „Iată!",* privire către evenimentul ce se exclude viitorului ce-1 promite, privire a viitorului care *„mă priveşte"* din noapte, vedere a invizibilului, întâmpinare a ceva care nu poate fi aşteptat sau evitat, vulnerabilitate prin care eul îşi pierde calitatea sa de eu, căci nu poate *„să poată"* ceva în raport cu pura advenire. Acesta credem că este sensul viitorului pur şi, în cele din urmă, posibilitatea experienţei morţii.

Pentru sine, eul nu moare propriu-zis, însă realizează această emfază a pacienţei, *„a nu putea să poată"* dinaintea *ilyalităţii* viitorului.

CAPITOLUL VI

305 „Intre eu şi acel ceva din care el trăieşte nu se Întinde distanta absolută care 11 separă pe Acelaşi de Celălalt Acceptarea sau refuzul a ceea ce trăim presupune un agrement prealabil - in acelaşi timp acordat şi primit - agrementul fericirii. Agrementul prim - a trăi - nu alienează eul, ci îl menţine, ii constituie un *acasă."* *TI,* p. 122.

306 „Nevoia se iubeşte, omul e fericit să aibă nevoi. O flintă fără nevoi nu ar fi mai fericită decât una nevoiaşă, ci în afara fericirii şi nenorocirii ", *TI,* p. 124.

307 *TI,* p. 125.

308[280] „Egoism, plăcere şi sensibilitate şi întreaga dimensiune a interiorităţii - articulaţii ale separării - sunt necesare ideii infinitului sau relaţiei cu Celălalt, care se trasează plecând de la o fiinţă separată şi finită ", *TI,* p. 126.

309 ™ *TI,* p. 126.

310 *TI,* p. 127.

311[2,2] ..Pentru ca acest viitor să apară în semnificaţia sa de amânare sau de răgaz prin care munca, stăpânind incertitudinile viitorului şi nesiguranţa sa şi instaurând posesia, indică separarea sub formele independentei economice, fiinţa separată trebuie să se poată reculege şi să aibă reprezentări. Reculegerea şi reprezentarea se produc în mod concret ca locuire într-o locuinţă sau o Casă ", *TI,* p. 127.

312[2,2] ..Omul se (ine în lume ca venind la sine dintr-un teritoriu privat, dintr-un acasă, unde se şi poate retrage în orice moment ", *TI,* p. 129.

313 ..Concret, locuinţa nu se situează într-o lume obiectivă, ci lumea obiectivă se situează în raporl cu locuinţa mea. Subiectul idealist care îşi constituie *a priori* obiectul în chiar locul în care se găseşte nu le constituie, de fapt, *a priori,* ci tocmai după ce a locuit, ca flintă concretă, în el însuşi, depăşind cunoaşterea, gândirea sau ideea în care subiectul va dori, după aceea, să închidă evenimentul locuirii, care nu are nici o măsură comună cu cunoaşterea. ", *TI,* p. 130.

314 *TI,* p. 130.

315 „Subiectul contemplând o lume presupune aşadar evenimentul locuinţei, retragerea fondată pe elemente (cu alte cuvinte, pe plăcerea imediată. însă deja neliniştită cu privire la ziua de mâine), presupune reculegerea în intimitatea casei ", *TI, p.* 130.

316 „Iar Altul, a cărui prezentă e în mod discret o absentă, pe baza căreia se realizează întâmpinarea ospitalieră prin excelentă care descrie domeniul intimităţii, este Femeia. Femeia este condiţia reculegerii, a inferiorităţii Casei, a locuirii ", *TI,* p. 132.

317[2,9] ..Naşterea latentă a lumii se produce începând cu locuinţa ", *TI,* p. 133.

318[2,9] „Posesia se realizează prin luarea în posesie sau muncă, destinul propriu al mâinii ", *TI,* p. 135.

319 *TI,* p. 135.

320 „Munca abordează rezistenta înşelătoare a materiei fără nume - infinitul neantului său. De aceea munca nu se poate numi violentă Ea se îndreaptă spre ceva care nu are chip, către rezistenta neantului Ea acţionează în fenomen ", *TI,* p. 137.

321 *TI,* p. 136.

322 *TI,* p. 143.

323 ..Tatonarea revelează această poziţie a corpului care, în acelaşi timp, se integrează în fiinţă şi rămâne în interstiţiile sale, invitat mereu să străbată o distantă la întâmplare, aventuros şi susţinându-se singur: poziţia unei fiinţe separate ", *TI,* p. 144.

324 ..Reprezentarea e condiţională. Pretenţia sa transcendentală este constant dezminţită de către viata întotdeauna deja implantată în fiinţa pe care reprezentarea pretinde că o

AL TREILEA GEN

Altfel decât fiinţa sau nefiinţa

Spectaculoasele heteromorfisme sub care îşi oferă ocurenţele cele două categorii generale ale metafizicii par a defini, în chip formal ultim, sensul realului în sistemele strict dualiste. Acestea n-au avut mereu

---

constituie, insă reprezentarea pretinde *după* că se substituie acestei vieţi în realitate, pentru a constitui însăşi această realitate. Trebuie să putem da seama prin separare de această condiţionare constituantă, realizată de reprezentare - chiar dacă reprezentarea s-ar produce *după.* Teoreticul, pentru a fi *după,* pentru a Ti în mod esenţial amintire, nu este desigur creator, însă esenţa sa critică - urcuşul său *dincoace* - nu se confundă cu nici o posibilitate a plăcerii ", *TI,* p. 144-145.

325 „Faptul de a fi limitat o parte a acestei lumi şi de a o Fi închis, de a accede la elementele care-mi fac plăcere prin uşă sau fereastră realizează extrateritorialitatea şi suveranitatea gândirii, anterioară lumii căreia îi este posterioară. *Anterioară în mod posterior,* separarea nu este «cunoscută» astfel, ci se produce aşa ", *TI,* p. 145.

326 „Punerea in cauză a eului, coextensivă manifestării Celuilalt in chip, o numim limbaj, înălţimea din care vine limbajul o desemnăm prin cuvântul instrucţie (enseignement).'", *TI,* p. 146.

327 „Alteritatea sa se manifestă într-o dominaţie care nu cucereşte, ci instruieşte ", *Ti,* 147.

328 „Nici o relaţie umană sau interumană nu ar putea să se joace in afara economiei, nici un chip nu ar putea fi abordat cu mâinile goale şi cu casa închisă: reculegerea intr-o casă deschisă Celuilalt - ospitalitatea - este faptul concret şi iniţial al reculegerii umane şi al separării, el coincide cu dorinţa de Celălalt absolut transcendent.'", *TI,* p. 148.

329[3,0] „Relaţia cu celălalt, transcendenţa, constă in a-i spune lumea Celuilalt. însă limbajul împlineşte punerea in comun originară - care se referă la posesie şi presupune economia (...) Generalitatea cuvântului instaurează o lume comună. Evenimentul etic situat la baza generalizării este intenţia profundă a limbajului ", *TI,* p. 149.

330 „Fiinţa este o lume în care se vorbeşte şi despre care se vorbeşte ", *TI,* p. 157.

331 „A întreba *ce* e echivalent cu a întreba *în calitate de ce;* e echivalent cu a nu considera manifestarea prin ea însăşi ", *TI,* p. 153.

332„Dar întrebarea care interoghează asupra quidităţii este pusă cuiva. De mult, cel care trebuie să răspundă s-a şi prezentat, răspunzând astfel unei întrebări anterioare oricărei alte întrebări în căutarea unor quidităţi", *TI,* p. 153.

333„Chipul nu este o modalitate a quidităţii, un răspuns la o întrebare, ci corelativul a ceea ce este anterior oricărei întrebări ", *TI,* p. 153.

334Ji' *TI,* p. 153.

335 „Dacă întrebarea *cine* nu interoghează în acelaşi sens ca şi întrebarea < <' este fiindcă aici ceea ce se întreabă şi cel interogat coincid ", *TI,* p. 153.

336Facem precizarea că am optat să accentuăm dubla perspectivă a celuilalt prin diferenţierea *chipului* - interioritatea indicibilă, autonomă, separaţia -, de *faţă* - ceea ce-mi parvine mic ca cu în mod pre-originar, epifania celuilalt. O bună parte din exegeţii lui Levinas nu fac această distincţie în mod sistematic.

337„Ochiul nu vede lumina, ci obiectul în lumină. Vederea este deci un raport cu un *ceva* care se stabileşte în sânul unui raport cu ceva care nu este *ceva.* Suntem în lumină în măsura în care întâlnim lucrul în nimic. Lumina face să apară lucrul alungând tenebrele, golind spaţiul. Ea face să apară spaţiul ca un vid. In măsura în care mişcarea mâinii care atinge traversează *nimicul* spaţiului, atingerea seamănă cu vederea ", *TI,* p. 163.

338„Negarea oricărui lucru calificatul lasă să apară acest impersonal *se găseşte (il y a)* care, în spatele oricărei negaţii revine intact şi indiferent faţă de gradul negaţiei ", *TI,* p. 164.

ultimul cuvânt, căci între afirmaţia ca gen şi negaţia ca gen - reverie a simetriei perfecte -, se înşiruie speciile fiinţei-nefiinţă ori ale nefiinţei-fiinţă atunci când dialectica primeşte câştig de cauză. încă de la *Sofistul* ştim că devenirea este un gen terţiar în care fiinţa şi nefiinţa coincid. Marii teologi ai apofatismului, misticii renani, Spinoza, Hegel, Sartre, Heidegger o vor repeta, fiecare cu timbrul personal şi cu seturi metaforice specifice. înainte cu mult de apariţia lui Levinas, filosofia europeană consacră, alternativ - un fundamental pluralism şi relativism

339[329] *TI, p.* 165.

340[32'] „Se presentant dans le visage, Autrui me demeure exterieur", cf. Petrosino şi Roland. *La verite nomade,* Paris, 1984, p. 103.

341 „Dans rintcrdit de tuer j'cprouvc, et mernc si jc le transgrcssc, la rcsistancc et la nudite de la contrc-intcntionnalitc excrccc par Autrui, dans sa pure signification de soi. Le visage apparaît commc unc personne, puisquc, meme si jc le tuc, jc l'cntcnds encorc. Ce n'cst plus le privilcgc de l'ego de s'affirmer dans sa disparition meme, mais desormais le privilcgc d'Autrui - nous sommes donc bien passes d'unc philosophie premiere â unc autre, de l'ontologic (ou de la doctrine de la scicnce) â i'ethique. Rcnverscment copcrnicien.", cf. J.-L. Marion, *D'autrui â l'individu,* în *Positivite et transcendance,*

342 *TI,* p. 167.

343 „Celălalt rămâne infinit transcendent, infinit străin - insă chipul său, in care se produce epifania sa şi care face apel la mine, se desparte de lumea care ne poate fi comună, ale cărei virtualităţi se inscriu în natura noastră şi pe care le dezvoltăm în existenţa noastră ", *TI,* p. 167.

344[125] *TI,* p. 167.

TI, p. 168.

127 „Rcmontcr de la thcmatisation au langagc et entcndre cclui-ci comme signification ou comm unica tion, c'est â nouveau dccouvrir le sujet comme le noeud d'unc intrigue entre le Memc et l'Autre, intrigue qui cette fois sexplicite comme une exposition du Memc â l'Autre ", cf. Petrosino şi Roland, *op. cit.* p. 43.

345 ..Cuvântul se spune chiar atunci când se păstrează tăcerea, a cărei greutate recunoaşte această evaziune a

346Celuilalt. Cunoaşterea care il absoarbe pe celălalt se plasează îndată în discursul pe care i-l adresez. A vorbi, în

347locul lui *a lăsa să fie,* îl solicită pe celălalt. Cuvântul se rupe de vedere", *TI,* p. 168.

348 *TI,* p. 168.

349[130] „Poziţia în fa(ă, opoziţia prin excelenţă, nu se poate realiza decât sub forma unei puneri în cauză morale. Această mişcare pleacă de la Altul.", *TI,* p. 168.

350 „Nul doute quc ccttc volontc d'Emmanucl Levinas dc definir ainsi la subjectivitc commc substitution et ethique de la rcsponsabilite commc vulncrabilitc, passivite et crcativitc â la fois, en se situant en rupture totale avec la theorie du sujet dc l'idcalismc allemand et avec le point dc vuc egologique de la phenomcnologic transcendentale de Ilusscrl, est reductiblc â la rcchcrchc, ă la fondation par E. Levinas d'unc intcntionnalite de l'cxterioritc en dehors dc contextcs traditionncls de la phenomcnologic, en cchappant au determinisme dc la structurc «dedans-dehors» qui marquc cncorc la penscc de Heidegger, commc le constate â juste titre Jacques Derrida.", cf. Miinstcr, în voi. Li *difference comme non-indifference,* Edition Kime, Paris, 1995. p. 63.

351 „Le visage du prochain mc signific une rcsponsabilite irrccusablc, prccedant tout corscntcmcnt libre, tout pacte, tout contrat ", *AE,* p. 141.

352 „La nudite est nudite du visage. Ce qui est nu, dans sa pauvrete, nc permet plus le de-voilcir.ent, mais seulcmcnt l'acccptcr ou Ic refus. En cc sens la nudite du visage mc convoque ă la dccision (...) Selon Levinas, le visage nc pcut qu'etre nu; il est la nudite, la nudite premiere a laqucllc toutes Ies autres se referent." (p. 99); „Dans ccttc nudite... Ic visage s'cxprimc. Dans i'cxprcssion, le visage affirme ce qui lui est cssentiel." (p. 99); „Dans sa nudite, dans son incapacitc a rcnvoycr â autre chose que lui, lc visage s'cxprimc (...); I'cxprcssion du visage n'est

sistemic ce se va dovedi foarte fertil în modernism şi post-modemism, atât de elogiat actualmente de o figură semnificativă ca Rorty sisteme ale antinomismului sau ale coincidenţei dialectice. Am fi însă neglijenţi în ideaţie dacă l-am asimila pe Levinas uneia sau celeilalte dintre alternativele metafizicii tradiţionale.

La o privire un pic severă, Levinas se complace în beatitudinea reificărilor lingvistice; *„altfel decât a fi sau a nu fi"* poate apărea ca un terţ, încă nefixat de sens, decât prin abstragerea de la antinomismul

---

pas vraie, tout simplemcnt clic est. Uniquc, cile nc laisse pas d'espacc logiquc â sa contradictoirc. Dans lc visage 1'cxprimc assiste â I'cxprcssion, il exprime son expression meme face au visage, le temps ncccssaire a l'interprclation de tout signe m'est plus necessaire: dans le visage en tant qu'expression s'effondre la duplicite constitutive du signe." (p 99), cf. Pctrosino şi Rolland. *op. cit.*

353[333] „Mon exposition au prochain est antericure a son apparaitrc meme/' (p. 91): ‚J'ai ete elu pour ce prochain. En tant que je suis place a partir d'Autrui, Autrui definit ma place." (p. 92), cf. Petrosino şi Rolland.

354 *AE,* p. 141.

355[33'] *EI,* p. 79.

---

356 *AE,* p. 142.

357 „Chipul nu este doar faţa... El este şi ceea ce vede. Nu însă atât ceea ce vede lucrurile - relaţie teoretică cât ceea ce schimbă priviri. Faţa nu este chip decât în faţă-către-faţă ", cf. Derrida, op. cit p. 144.

358[335] *EI,* p. 79.

359[3,10] „...il y a dans le visagc unc pauvrcte essenticllc.", *EI,* p. 80.

360 „L'cxposition designe le statut absolumcnt iniţial du moi comme un soi, la non-allcrgic toutc premiere du moi â l'autrc et la priori te de l'autrc cn ce dispositif. L'cxposition rcsultc de ce laisser-etre l'autrc dans la citadclle du moi, le laisser-etre de la rccurrcncc, du rctour ou de la venue de l'autrc dans le meme.", cf. Guy Pctitdcmangc, în volumul colectiv *Repondre d'Autrui,* A la Baconnicrc - Neuchâtcl, 1989, p. 79.

361 *EI,* p. 81.

362 *EI,* p. 82.

363 „II y a dans l'apparition du visagc un commandcment, commc si un maîtrc mc parlait.", *EI,* p. 83.

364[34]s *EI,* p. 86.

365„La caresse est le ne pas coihcidcr du contact, unc denudabon jamais assez nuc. Le prochain ne comblc pas l'approche. La tendresse de la pcau, c'est le dccalagc meme entre approchc et approche, disparite, non-intentionalite, non-telcologic: d'ou des-ordre de la caresse, diachronie, plaisir sans present; pitic; dolence. La proximite, l'immediatete, c'est jouir et souffrir par l'autre. Mais je ne pcux jouir et souffrir par l'autre que parce que je-suis-pour-l'autrc, parce que le contact de la pcau est cncorc

366la proximite du visage, responsabilite, obsession de l'autre, ctrc-l'un-pour-l'autre: naissancc meme de la signification au-delâ de l'ctrc.", *AE, p.* 144.

367[i17] *AE,p.* 144.

368*AE,* p. 145. *™AE,p. 145.*

369 *AE,* p. 145.

370 „Celălalt este singura fiinţă pe care pot să vreau să o ucid ". *TI,* p. 171.

371 „Epifania chipului este etică. Lupta cu care acest chip poate ameninţa presupune transcendenţa expresiei. Chipul ameninţă cu lupta ca intr-o eventualitate, fără ca această ameninţare să epuizeze epifania infinitului, fără ca ea să-şi formuleze primul cuvânt. ', *TI,* p. 172.

372 „Expresia nu e menită a ne *da* interioritatea Celuilalt. Celălalt care se exprimă nu se *dă* şi, în consecinţă, îşi păstrează libertatea de a minţi. Insă minciuna şi adevărul presupun deja autenticitatea absolută a chipului - fapt privilegiat al prezentării fiinţei, străin de alternativa adevărului şi non-adevărului, dejucând ambiguitatea adevăratului şi falsului pe care o riscă orice

metafizic pe care-1 denunţă. La modul expresiei, terţul pe care-1 vizează trebuie să se impună solicitând un sens nou, în afara celor două categorii consacrate, să se angajeze ca negaţie a binomului metafizic pentru a-şi provoca afirmarea diferenţiatoare. Refuzul sistematic, uneori alergic al filosofiei levinasiene, se pronunţă contra *„totalităţii"* pe care ar putea s-o impună un monism riguros al fiinţării exclusive - egologia, ontologia fundamentală - sau sinteza unor principii adverse - dialectica, fie ea şi în variantă hegeliană. Lecţia fiinţei absolute nu poate edifica

---

adevăr, ambiguitate în care se mişcă de altfel toate valorile.", *TI,* p. 175.

373 „Orice limbaj înţeles ca schimb de semne verbale se referă deja la acest cuvânt de onoare originar. Semnul verbal se plasează acolo unde cineva semnifică ceva unei persoane diferite. Semnul verbal presupune deja o autentificare a scmnificantului.", 77, p. 175.

374 „Fiinţa mea se produce producându-se altora în discurs, ea este ceea ce li se revelează altora, însă participând ea însăşi la propria revelaţie, asistând la ea. Eu sînt în adevăr producându-mă în istorie sub judecata cu care ea mă vizează în prezenţa mea - adică lăsându-mi dreptul la cuvânt. *TI,* p. 225.

375 „întotdeauna în spatele semnelor şi faptelor *(ceuvres)* sale, în interioritatea sa pentru totdeauna secretă şi discretă, întrerupând, prin libertatea sa de cuvânt, toate totalităţile istoriei, chipul nu este «din lume». *îi este originea.* Eu nu pot să vorbesc despre el decât vorbindu-i; şi nu pot să-l ajung decât aşa cum *trebuie* să-l ajung. Eu însă nu trebuie să îl ajung decât ca pe inaccesibilul, invizibilul, intangibilul însuşi (...) Cuvânt şi privire, chipul nu este, prin urmare, în lume dat fiind că deschide şi excedează toalitatea. Iată de ce el marchează sfârşitul oricărei puteri, al oricărei violenţe şi începutul eticii ", cf. Derrida, *Violentă fi metafizică,* în *Scriitura şi diferen(a,* 1998, p. 150.

376 „Chipul semnifică prin el însuşi, semnificaţia sa precedă acea *Sinngebung,* în lumina sa apare deja un comportament cu sens, chipul răspândeşte lumina în care se vede lumina. El nu trebuie explicat, fiindcă de la el începe orice explicaţie ". *TI,* pp. 233-234.

377 „Trebuie mai întâi să fii pentru celălalt - să existi şi nu doar să lucrezi - pentru ca fenomenul sensului, corelativ sensului unei gândiri, să poată apărea ", *TI,* p. 234.

378 „Car le visagc lui-memc, tel qu'il «obsedc ci sc montrc; cntrc la transccndancc ct la visibilitc/ invisibilite est â la croisee de l'cmincncc ct de l'immancncc.", cf. F. Guibal, *La transcendance,* în voi. *Positivite et transcendance,* p. 222.

379 „Faptul că, existând pentru celălalt, exist altfel decât exist pentru mine esle morala însăşi ", *TI,* p. 234.

380 *TI, p.* 234.

381[392] „în chip, Celălalt îşi exprimă eminenţa, dimensiunea de majestate şi de divinitate din care coboară ", *TI,* p. 235.

382J*[3] *TI,* p. 234.

383[394] „Exterioritatea este signifianţa însăşi. Şi doar chipul este exterior în moralitatea sa. în această epifanie, chipul nu străluceşte ca o formă îmbrăcând un conţinut, ca o imagine, ci ca nuditatea principiului, în spatele căruia nu mai e nimic.", *TI,* p. 234.

384 „...Acelaşi şi Altul nu se confundă, ci - dincolo de orice proiect posibil dincolo de orice putere cu sens şi inteligenţă - nasc un copil ", *TI,* p. 238.

385[M] *„Or, e* nevoie de întâlnirea Celuilalt in calitate de feminin pentru ca să apară viitorul copilului dincolo de posibil, de dincolo de proiecte (...) în aceeaşi măsură al meu şi non-al-meu, o posibilitate a mea, însă şi o posibilitate a Altuia, a Iubitei, viitorul meu nu intră în esenţa logică a posibilului. Relaţia cu un asemenea viitor, ireductibilă la puterea asupra posibilelor, o vom numi fecunditate.", *TI,* p. 239.

386 Kahlil Gibran, *Profetul,* Ed. Orion, col. Miracol, Bucureşti. 1991, p. 13.

387 „Copilul meu este un străin (Isaia 49), nu însă doar faţă de mine, pentru că el este eu. Este un străin de sine

388(. ..) Nici o anticipare nu îl reprezintă, nu îl proiectează... ",77, p. 239.

389 „...la filialite biologique n'est quc la figure premiere de la filialite; mais on pcut fort bicn

întru totul, câtă vreme e vizibilă fractura morţii, epifania nefiinţei. Dar nici radicalitatea antinomismului nu spune ultimul cuvânt atâta vreme cât, în intervalul deschis de posibilitatea nefiinţei, se fiinţează, cât discontinuul fecundităţii reafirmă fiinţa ca origine şi sens cu chip principial. A considera nefiinţa ca simplă operaţie negativă, lipsită de temei ontologic, în interiorul unui afirmativ generic - fiinţa identică totalităţii -, implicând chiar şi regulile care produc într-o conştiinţă teoretică posibilitatea negaţiei, anunţă caracterul emfatic al totalităţii în care relaţia, deşi nu se anulează, e servilă henoteleologiei. Invers, a

conccvoir la filialite comme relation entrc ctrcs humains sans liens de parcnte biologique. On pcut avoir â l'cgard d'autrui une attitude patemellc. Considcrcr autrui comme son fils, c'est precisemcnt etablir avcc lui ccs relations quc j'appellc «au-dclă de possible».", *EI,* p. 63.

390 „...c'est une relation avec autrui ou autrui est radicalemcnt autre, et ou cependant il est, en quclquc faţon, moi.", *EI* p. 62.

391 *EI,* p. 62.

392[174] *TI,* p. 240.

393 „în fecunditate, plictiseala acestei repetiţii inutile se opreşte, eul este altul şi tânăr, fără ca totuşi ipseitatea care dădea sens şi orientare fiinţei să se piardă în această renunţare la sine. Fecunditatea continuă istoria, fără a produce bătrânele; timpul infinit nu aduce o viaţă eternă unui subiect care imbătrâneşte. El este mai bun prin discontinuitatea generaţiilor, scandal de tinereţile inepuizabile ale copilului", *TI,* p. 240.

394 „Viitorul său nu se suprapune cu trecutul pe care ar trebui să-l înnoiască - el rămâne viitor absolut prin această subiectivitate care nu constă în a susţine reprezentări sau puteri, ci m a transcende în mod absolut în fecunditate. *Transcendenţa fecundităţii* nu are structura intenţionalităţii, fiindcă ea nu rezidă în puterile sale căci i se asociază alteritatea femininului: subiectivitatea erotică se constituie in actul comun al celui care simte şi a ceea ce este simfit, ca şinele unui Altul şi, prin aceasta, în sânul unei relaţii cu Altul, în sânul unei relaţii cu chipul ". *TI,* p. 244.

395 „...ma vie commence dans unc autre vie dont clic est scparec par un intervallc absolu qui marquc une autre vie, absolument autre. Entrc autrui et moi-meme se creusc l'intervalle de la discretion absoluc de la mort." (p. 37); „Le parent et l'enfant appartienncnt â des temps distincts et sont ctrangers l'un â l'autre. Entre Ies temps respcctifs des parents et de lcur enfants se creusc un ccrtain intervallc qui Ies separe irremediablement et quc Levinas nommc le «temps mort».", cf. Ponzio, *Sujet et alterite. Sur E. Levinas,* Edition L'Hamattan, Paris, 1996, p. 85.

396 „A fi în mod infinit înseamnă a se produce sub speciile unui eu care este întotdeauna la origine, dar care nu găseşte obstacole reînnoirii substanţei sale, chiar dacă ele ar proveni din însăşi identitatea sa ". *TI,* p. 240.

397 *TI,* p. 240.

398 „Transcendenta, acel pentru celălalt, bunătate corelativă chipului, fondează o relaţie mai adâncă: bunătatea bunătăţii. Fecunditatea născând fecunditate împlineşte bunătatea: ea este, dincolo de sacrificiul care impune un dar, darul puterii de a dărui, concepţia copilului ", *TI,* p. 241.

399 Ponzio vorbeşte de o intersubieclivitate originară, ireversibilă, vizibilă în raporturile sociale: „...la relation interpersonnelle est irreversible dans la mesure ou le mouvement intenlionnel qui va du moi â l'autre nc saurait s'accomplir en sens inverse, en partant de l'autre, si ce demier nc sc pose d'abord comme moi, commc sujet ă la premidre personnc, dans la mesure ou le mouvement qui va du moi â l'autre est un mouvement du moi lui-mcme et non pas d'unc conscicnce qui, etrangere â la relation, cn parcourrait successivement Ies termes.", cf. Ponzio, *op. cit.* p. 68.

400 *TI,* p. 245.

401 *TA,* p. 85.

402 „A fi fiul său înseamnă a fi el însuşi în fiu! său, a fi in mod substanţial în el, fără totuşi a se men(ine în el în mod identic ", *TI,* p. 251.

considera, heideggerian, că nefiinţa precedă Nu-ul şi negaţia înseamnă a adera la un soi de maniheism metafizic, care se continuă ori într-o etică nihilistă, ori în utopia unei eschatologii prin hazard. Dualismul strict metafizic nu inovează semnificativ cadrul de comprehensiune şi semnificare deja fixat prin dualismele teologice. Tipul formal pe care acestea îl cultivă par să fi fost preferate de conştiinţa europeană. Logica devenirii deschide spaţiul fertil al compromisului, vizibil în *Cartea lui Iov,* în *Evanghelii* ca şi la Platon şi-n filosofia ulterioară. Arta de a

403 „. . eu sunt fiul meu. Fecunditatea eului este însăşi transcendenta sa ", *TI,* p. 250.

404[384] *TI, p.* 253.

405 „în paternitatea in care Eul, traversând definitivul unei morţi inevitabile, se prelungeşte în Altul, timpul învinge prin discontinuitatea sa îmbătrânirea şi destinul ", *TI,* p. 254.

406[188] „...paradoxul iertării (ine de retroac(iune şi, din punctul de vedere al timpului vulgar, ea reprezintă o inversiune a ordinii naturale a lucrurilor, reversibilitatea timpului (...) Iertarea se referă la clipa scursă, ea îi permite subiectului care s-a compromis într-o clipă scursă să fie ca şi cum clipa nu s-ar fi scurs, ca şi cum subiectul nu s-ar fi compromis."'. *TI,* pp. 254-255.

407 „învierea constituie evenimentul principal al timpului. Nu există aşadar continuitate în fiinţă. Timpul este discontinuu. O clipă nu iese dintr-o alta fără întrerupere, printr-un extaz. în continuarea sa, clipa îşi găseşte moartea şi învie. Moartea şi învierea constituie timpul. însă o astfel de structură formală presupune relaţia Eului cu Altul şi, la baza sa, fecunditatea, prin discontinuitatea care constituie timpul ". *TI,* p. 256.

408[3]« *TI, p.* 256.

409 „(limbajul)... îi di un început în fiinţă, o primă identitate de semnificaţie în chipul celui care vorbeşte, a celui care se prezintă desfăcând fără încetare echivocul propriei sale imagini, al semnelor sale verbale ", *TI,* p. 177.

410„Sensul este chipul celuilalt, iar orice recurgere la cuvânt se plasează deja in interiorul acelui *fală-către-fată* originar al limbajului. Orice recurgere la cuvânt presupune înţelegerea primei semnificaţii. insă o înţelegere care, înainte de a se lăsa interpretată ca şi *conştiinţă a....* este vecinătate şi obligaţie. Semnificaţia este infinitul, insă infinitul nu se prezintă unei gândiri transcendentale, nici măcar activităţii cu sens, ci in Celălalt; el imi face faţă, mă pune in cauză şi mă obligă prin esenţa sa de infinit ", *TI,* p. 179.

411*TI,* p. 179.

412[39,1] „O lume cu sens este o lume în care există Celălalt ", *TI,* p. 181.

413 *TI,* p. 181.

414 *TI,* p. 181.

415 *TI,* p. 182.

416[3,6] „Faţa-către-faţă nu este, prin urmare, determinată, în chip originar pentru Levinas, ca «vizavi» între doi oameni egali şi ţinându-se drept. Ea presupune faţa-către-faţă a omului cu ceafa ruptă şi cu ochii ridicafi spre înălţimea lui Dumnezeu. Limbajul este, într-adevăr. posibilitatea feţei-către-faţă şi a fap'.ului-dc-a-se-ţine-drept, dar el nu exclude, cu toate acestea, inferioritatea, umilitatea privirii spre tată, asemeni privirii copilului neputând să uite că a fost expulzat înainte de a fi ştiut să meargă, că a fost predat, eliberat, culcat şi infans. în mâinile învăţătorilor adulţi. ', cf. Derrida. *op. cit.* p. 157.

417'«T/,p. 184.

418 „Sclon Levinas (...) la Messie signifie l'accomplissemcnt de l'humanite memc du moi, sa vocation ultime. (...) Ce qui revient â pcnscr la messianisme avant tout comme un cvencmcnt intericur, un evenement qui n'cst pas tributairc des peripeties heureuses ou funestes de l'histoire.", cf. Catherine Chalicr, în *Repondre d'Autrui, Ă* la Baconnierc - Neuchâtel, 1989, p. 60.

419*«' TI,* p. 186.

420 „A fi in relaţie şi, în acelaşi timp, a te sustrage relaţiei înseamnă a vorbi ", *TI,* p. 187.

421*TI,* p. 202.

422 „La transcendance exige la rupture dc la tcmporalitc syn-chroniquc ou se ticni la conscicncc et oii se montrent l'ctre et Ies etants. A la tcmporalitc syn-chroniquc, Levinas opposc

convieţui, politica, sociologia şi etica contextualizează în interes pragmatic logicile compromisului. Fiinţarea în lume este în însuşi principiul ei, în forma şi sensul ei ultim, deopotrivă fiinţă şi nefiinţă, astfel că doar prin exces de abstractizare se vorbeşte de fiinţă pură, de nefiinţă pură. Fiinţarea e din capul locului un *dincolo* de fiinţă şi nefiinţă, e un terţ temporal, deşi poate mai corect ar fi să o considerăm gen prim şi să lăsăm diadei dezavantajul secundarităţii abstracte. Nu se fiinţează fără nefiinţă decât în modelul vieţii pure divine, panteiste, energetiste, accesul la afirmativul pur se' constituie pe cale strict logică. Simetric, nu

---

la tcmporalitc dia-chroniquc.", cf. Simonnc Plourdc, *Emmanuel Levinas, Alterite et Responsabilite,* Lcs Editions du CERF, Paris, 1966, p. 64.

423 „La dia-chronie, refere â un passi au-dclâ de toutc passe rccuperablc par le souvcnir ou par l'histoirc: un passe immemorial, irrcprcscntablc, invisiblc, puisque c'cst un passe bicn particulicr qui se passe du present dc l'cssencc et des possibilitcs qu'clle offre dc thematisation ct dc conscicncc (...) Seule la dia-chronie permet dc penser lc temps rcquis par l'aprochc de l'Autrc, le franchissemcnt impossible de l'intcrvalle infini qui relic, dans une relation ab-soluc la Subjcctivitc au visage.", cf. Plourdc, *op. cit.* p. 67.

424 „Impossibilitc de coincider, in-adcquation, qui nc sont pas dc notions simplemcnt ncgativcs, mais qui ont un sens dans le *phenomene* dc la non-coihcidcncc *doime* dans la dia-chronie du temps.", *TA,* p. 10.

425*«[7] TA,* p. 17.

426 „Le toujours du temps significrait l'impossiblc synthcsc de moi et dc l'Autrc, la diachronic - ou la diastole dc la ponctualitc, la diachronic, la discontinuitc, l'impossiblc co-position sur lc mcmc tcrrain - impossibilitc dc composcr sur la meme terre, au mondc; impossibilitc cn guisc dc glissement dc sous mes pieds dc la terre ou Ies etres sc posent ct sc tiennent cn commun, vicillisscmcnt, inccssancc dc la diffcrencc dccoulant de la diffcrcncc qui nc ccde pas, diachronic, paticncc dc ccttc impossibilitc, paticncc commc longueur du temps dont la subjcctivite, sujctte â la synthcsc passive du vicillisscmcnt, n'est quc cmphasc. Paticncc qui nc sc ramene pas â l'anamnesc rassemblant et representant ct objcctivant la durec continue.", cf. Levinas, *Positiviteet transcendance,* cd. cit. p. 32.

427*« TA, p.* 10.

428*">*TA,* p. 11.

[1,1] „Responsabilitc incessiblc dont l'urgcncc m'idcntific irrcmplaţablc et uniquc et dont l'obligation indetournable m'estampille «d'identitc de moi». Identification ainsi impossible sans l'Autrc, mais ou l'Autre nc s'assimile pas au Meme, rcfusant par sa differcncc la terre communc, c'est-â-dirc la thematisation, et m'intcrdisant, dans son election, l'espace de l'evasion.", cf. Levinas, *Positivite et transcendance,* p. 32.

429 Bernhard Casper întreprinde o convingătoare analiză a temporalităţii diacrone în relaţia corpului cu lumea şi cu celălalt. El insistă asupra ideii că modul de a se fenomenaliza al subiectului evoluează corelativ modului temporalizării care este tocmai Fiinţarea lui «în carne şi oase», adică în aşa fel încât prezenţa lui revelează vulnerabilitatea, îmbătrânirea şi posibilitatea morţii. Subtila observaţie că trupul nu e mai degrabă o substanţă, ci un mod de-a se desfăşura al temporalităţii, atinge cele mai adânci şi novatoare intuiţii levinasiene. Astfel el scrie:

. cette chair n’existe nullement en tant que substance; son essencc, bicn au contraire, rcposc cn ce qu'clle sc dcploie avcc le temps. Dc faţon generale, la chair sc donnc uniquement dans le fait de sc-temporaliscr, c'cst-â-dirc dans son «vieillisscmcnt». Mais le «laps dc temps» qui se produit ici, «la pertc du temps», cn tant que modes selon lcsqucls la chair advient, ne tirent nullement leur origine dc l'initiative d'un «Je». D'unc certaine maniere, ils nc sont ainsi «l'ocuvrc d'aucun sujet».", cf. *La temporalisation de la chair,* in voi. *Positiviteet transcendance,* cd. cit. pp. 167-168.

[1,3] ÎN, p. 178.

---

430 TA, p. 21.

431[4,5] „J'apclle *hypostase* l'cvencmcnt par lequcl l'existant contracte son exister.", *TA,* p. 22.

se poate concepe nefiinţarea pură - neant absolut fără subiectul negativ - decât în modalitate operaţională. Ceea ce se numeşte *a fi* implică deja nefiinţă - origine, finitudine substanţială, identitate formală sau procesuală ca limite, finalitate. Nu se operează cu sensul lui a fi într-o ontologie radical afirmativă, pentru că orice obiect indicat ca fiind îşi con-ţine nefiinţa. Dar nici cu sens strict negativ nu se operează, pentru că actul operaţiei afirmă fiinţa operatorului. Dualismul formal al metafizicii se demolează sub apăsarea opiniei criticismului transcendental - în fapt, sensul oricărei filosofii este corelatul

---

432 „La solitude est dans le fait memc qu'il y a des existants", *TA,* p. 22.

433 *TA,* p. 20.

434 „La vie quotidienne est une preoccupation du salut.", *TA,* p. 39.

435 „L'autre qui advient dans ma vie ne mc delivre donc pas sculcment du poids de ma solitude, mais il ouvre dans ma vie la dimension d'un present, d'un futur et d'un passe dont le sens ne s'ctablit plus cn moi et que jc ne puis donc m'approprier. L'alterite de ce present, de ce passe et de ce futur s'affirmc donc sous la forme de ma fonciere passivite â l'cgard de cet autre temps qui me vient de l'autrc.", cf. Rudolf Bernct, *La temporalisation de la chair,* în *Positivite et transcendance,* pp. 157-158.

436 *TA,* p. 24.

437 *«' TA,* p. 25.

438 „Această facultate a conştiinţei de a uita faptul brut al existenţei se manifestă prin capacitatea de a dormi, de a se feri de ceea ce trebuie lăcut sau conceput, precum şi de faptul că există luoruri. deci de a anula orice prezenţă: «posibilitatea de a dormi» este astfel cea de «a decide în ceea ce priveşte faptul existenţei», «posibilitatea de a-1 uita sau suspenda». Chiar şi dincolo de acest somn, tocmai această aptitudine a conştiinţei de a uita «faptul existenţei» este cea care o constituie ca pe o relaţie cu nişte obiecte pe care aceasta reuşeşte să le stăpânească anulându-le dimensiunea de exterioritate şi integrându-le. ca instrumente disponibile. în sfera imanenţei sale în sine ”, cf. Alain Rcnaut, *Era individului.* Institutul European. Iaşi, 1998, p 252

439 „Quclquc chosc qui n'cst ni sujet, ni substantif. Le fait dc l'cxistcr qui s'imposc, quand il n'y a plus ricn. Et cct anonymc: il n'y a personne ni ricn qui prcnnc cette existcncc sur lui.", *TA,* p. 26.

440 *TA,* p. 26.

441 „...veghea insomniacă este o pură dispersare a Eu-lui. o pură revendicare a Eu-lui de către «fiinţa anonimă», fără identitate, de către «jocul de a fi» in care «eul este acaparat de către fatalitatea fiinţei» şi integrat în «freamătul anonim» al nediferenţiatului «a exista».”, cf. Renaul, *op. cit.* p. 253.

442 *TA,* p. 27.

443 „în insomnie nu este vorba despre veghea mea faţă de noapte, ci noaptea însăşi este cea care veghează (...) în această veghe anonimă prin care sunt în totalitate expus fiinţei, toate gândurile ce-mi populează insomnia sunt lipsite de orice suport. Ele nu se sprijină pe nimic. Eu sunt, ca să zicem aşa, mai degrabă obiectul decât subiectul unei gândiri anonime ”, *DEE,* p. 3, citat în A. Rcnaut, p. 253.

444 [42a] „Par unc vigilance, sans recours possible au sommcil, nous allons prccisement caracteriscr l'il y a ct la faţon qu'a l'cxister de s'affirmer dans son proprc ancantisscment. Vigilance, sans refuge d'inconsciencc, sans possibilitc de se retirer dans le sommcil comme dans un domaine prive.", *TA,* p. 27.

445 [2'] „Un sujet eternei est unc *contradictio in adjecto,* car un sujet est deja un commenccmcnt. Le sujet eternei non sculement ne pcut ricn commcnccr, hors de lui, il est cn soi impossible, car comme sujet il devrait etre commcnccment et cxclurc l'etcrnitc.", *TA,* p. 28.

446 *TA,* p. 30.

447 „L'existcr sans existant quc j'appellc *il y a* est l'endroit ou se produira l'hypostase.", *TA,* p. 28.

448 *TA, p.* 31.

transcendental al unor apriorisme de structuri, funcţii, reiain.

„Altfel decât a fi sau a nu fi", altfel decât excluziunea metafizică este şi devenirea, temporalitatea fiinţării, modurile fiinţării, formele şi sensul, iar Levinas trebuie să o fi ştiut. Cu toate acestea, el propune o a treia categorie, produce, ca figură, un triunghi metafizic, desigur, mai complex, mai revelator decât balanţa de ale cărei braţe atârnau sistemele metafizice dualiste. *A fi* şi *a nu fi* sunt prezervate în aria semantică levinasiană cu ocurenţele lor tradiţionale, însă proiectul etic depăşeşte dualitatea lor într-un *dincolo* modal, într-un, provizoriu numit,

449 „Poscr l'hypostasc commc prescnt, n'est pas encorc introduirc le temps dans l'etre", *TA,* p. 32.

450 „II est esscnticl de saisir le prescnt â la limite de l'exister et de l'existant ou, fonction de l'exister, il virc deja en existant.", *TA,* p. 32.

451 *TA,* pp. 32-33.

452 *TA,* p. 33.

453 „L'hypostasc du present n'cst d'aillcurs qu'un moment de l'hypostasc; le temps peut indiqucr unc autre relation entre l'exister ct l'cxistant. C'est lui qui nous apparaitra plus tard comme l'cvcnemcnt meme dc notre relation avec autrui et nous pcrmettra d'aboutir ainsi ă une existcncc pluraliste depassant l'hypostasc moniste du present.", *TA,* p. 34.

454 *TA,* p. 34.

455 *TA, p.* 71.

456 „La notion du laps dc temps, dc ccttc chute irrecupcrablc ct commc mortellc, souligne, jusquc dans l'imagc dc «flux» tcmporcl, l'impuissancc de la memoirc sur la diachronic du temps. La diffcrcncc ne diffcrc pas comme une distinction logiquc dans l'impassibilite deja abstraite, mais commc une non-in-diffcrence, commc deşir dc non-absorbablc, du non-contcnablc, comme deşir dc l'infini; mais preciscment commc paticncc ct qui, en categorics dc la modalitc, se dirait, contre toute bonnc logiquc ct toute ontologie, *realife de l'impossible,* mais ou l'infini qui mc met cn question est commc un «plus» dans un «moins». Cette diffcrcncc est lc temps, la longucur - ct la langucur - de la perpetuite, deşir patient dc l'infini, distinct des tendanccs qui, erotiques dans cette patience, s'impaticntent et sont, â vrai dire, l'impatience meme ", cf. Levinas, *Positivite et transcendance,* cd. cit. pp. 32-33.

457 „L'avcnir dc la mort, son etrangcte ne laissc au sujet aucunc iniţiative. II y a un abîmc cntrc le present et la mort, entrc le moi et l'altcrite du mystcre.", *TA,* p. 73.

458 „Jc ne definis pas l'autrc par l'avcnir, mais l'avcnir par l'autre, puisque l'avcnir mcme dc la mort a consiste dans son alterite totale.", *TA,* p. 74.

459 „La survenue dc la mort est donc bicn l'evcnemcnt d'unc hctero-affcction traumatiquc quc jc subis dans la passivite et l'impuissancc la plus extreme. Levinas n'a pas tort non plus dc souligner quc la simple pcnscc dc ma mort fait volcr cn edats le carcan d'unc vie rcpLiee sur cllc-meme et sur le flux conţinu dc son present vivant. Et ricn ne paraît plus juste quc sa remarquc qui souligne quc la cmporalite dc la mort est celle d'unc menace ajoumcc: la mort «presse et cile laissc le temps». Aussi arochc que soit ma mort, il est hors dc mon pouvoir dc franchir lc laps de temps qui m'en separe. Le emps de ma vie est donc bicn une tcmporalite «en suspans», engendrec par l'ajoumement de la nort.", cf. Bemct, *L'Aut re de temps,* în voi. *Positivite et transcendance,* p. 159.

460 „II n'cst donc pas etonnant que Levinas, des ses premiers textes, invoque le n'-commcncemcnt, le pardon ct l'espoir pour illustrcr commcnt ce present, ce passe ct ce futur de ma vie m'adviennent de î'autrc. II n'y a que 1' «instant» lic au surgissement inattendu dc l'autre qui puisse changcr ma vie au point de mc forcer â la recommcnccr â zero. Ce demembrement dc mon cxistencc cn unc multiplicite d'instants discontinus rend donc temoignage dc mon cssenticllc depcndance vis-â-vis dc l'autre.", cf. Rudolf Bernct, *L'autre du temps,* în voi. *Positivite et transcendance, p.* 158.

461 „...metafizica apare intr-adevăr ca o mişcare izvorâtă dintr-o lume familiară - oricare ar fi tărâmurile încă

462neştiute care o mărginesc sau pe care le ascunde - dintr-un acasă pe care-1 locuim şi

altfel decât...[517] Nici fiinţă pură, nici nefiinţă pură, definit în afara cadrului rigorii divergenţei, *altfel decât...*[641] [642] anunţă o fiinţare, şi până aici nu se întâmplă nimic novator, trimite la o fiinţare necoincidentă sensului fiinţei şi nefiinţei mele, la un extra-sens prin raport cu ceea ce se poate constitui. *Altfel decât...* trimite la alteritate, la eminenţa unor calităţi, şi asta nu mai revine la genul dialectic, nu se produce în sinteza fiinţei şi nefiinţei mele. Alteritatea, ca şi gen originar de data asta, specificând că nu genul îl interesează pe Levinas, ci unicitatea personală, nu este obiectul în a cărui constituţie fiinţa şi nefiinţa coincid;

îndreptată către o străinătate,

463către un dincolo ", *TI,* p. 17.

464 *TI,* p. 17.

465 Levinas şi mare parte din intrepreţii lui folosesc termenul „dorinţă *(Deşir)* metafizică", pentru e descrie relaţia eului cu transcendentul alterităţii, cu infinitul şi *Illeitatea* ca dimensiune a înălţimii etice a celuilalt. în ce ne priveşte, fără a ne abate semnificativ de la sensurile «dorinţei» levinasiene, am recurs la termenul, credem, mai potrivit, al «aspiraţiei metafizice», pentru că e mai neutru sub raportul gamei apelenţelor şi mai profund ca sugestie filosofică. In modul ei cel mai propriu, aspiraţia este „ţâşnire către înălţime", orientare către un superior şi, prin asta, se face trimitere la *Prea înaltul* alterităţii etice. Atunci când în notele de subsol apar citate referitoare la «dorinţa metafizică» ele sunt preluate ca atare de la comentatorii lui Levinas care au rămas la termenul literal propriu.

466«' într-un excelent studiu, Simonne Plourde remarcă diferen|a radicală dintre nevoie *(besoin)* şi dorin[a metafizică *(deşir);* în vreme ce nevoia este mereu nevoie de «ceva», este intenţionalitate apetenţă către un «lucru», dorinţa metafizică nu-şi precizează calitativ deziratul. nu este determinată printr-o finalitate. Ea tinde către infinitatea alterităţii. către inaccesibilul celuilalt, convertind incomensurabilitatca principială a diferenţei în bunătate. Autoarea scrie astfel: „Le Deşir (...) c est, pour ainsi dire, le besoin de celui qui ne manque rien: c'est l'heteronomie que la juissance creuse el qui incite le Mcmc â sortir dc ccttc complaisancc animale cn soi; c'est aspiration de celui qui possede cnticremcnt son etre, qui va au-delâ dc sa plenitude et qui pcut sc desinteresser dc son propre bonheur.", cf. S. Plourde, *Emmanuel Levinas, Alterite et Responsabilite,* Paris, 1966, p. 24; apoi „Lc Deşir marquc ainsi unc inversion - ou unc convcrsion -, celle de l'etre cn bonte. La relation cthiquc sc meut dans la direction trans-ontologiquc du Bicn ct dc la Bonte." (p. 25); „Lc mot visage dit plus que le mot «Autrui». II met l'accent sur la presentation par soi d'un etre cxtericur qui assiste â sa propre manifestation, qui lui porte sccours, qui suscite chcz son interlocutcur unc relation appelcc Deşir. Lc visage fait naîtrc dans le Mcmc la bonte." (p. 30).

TI, p. 17.

467[51] „Autrui nc sc constituc pas visage cn sc tournant vers le Meme pour s'offrir â sa connaissancc. II ne c laisse pas representer dans une consciencc, mais il se presente, ci d'cmblec en absolu, commc nfiniment autre, avec la «distancc infinie de l'Etrangcr», venant d'unc dimension de Ilauteur, celle de a transccndancc. Autrui se nommc visage, parce qu'il est une prcscncc vivante, parce qu'il defait â out instant la forme qu'il offre, parce qu'il est present commc dirigeant lui-meme la manifestation nome par laquelle il sc presente.", cf. Plourdc, *op. cit.* p. 31.

'[2] „Lc Deşir qui tend vers l'Autre n'a pas sa source dans un manque que des besoins satisfaits pcuvent ombler, mais dans lc surplus de la prcscncc dc l'infini (...) Le Deşir, ccttc in-quictudc jaillissant dans e Meme in-quicte au sein de sa bonheur solitairc de sa quietude, est rccherche sans manque, question, ttente.", cf. Plourdc, *op. cit.* p. 25.

468*TI,* p. 23.

469 Vezi nota dc la p. 19, *TI.*

470Citim la p. 19 in *TI:* „Ireversibilitatea nu înseamnă doar că Acelaşi merge către Altul altfel decât Altul către Acelaşi. Această eventualitate nu intră la socoteală: separaţia radicală între Acelaşi şi Altul desemnează însuşi aptul că e imposibil să te plasezi în afara corelatei lor pentru a înregistra corespondenta sau noncorespondenfa lusului fa(ă de întors. Altminteri, Acelaşi şi Altul

nu obiectualitatea ori comprehensibilitatea lui se are în vedere. Nu faptul că altul este sau nu este devine acum semnificativ; acesta nu trebuie validat sau invalidat ontologic. Alteritatea este *„categorie"* - provizoriu numită astfel, căci nu e vorba de o categorie în sens strict - mai semnificativă decât corelaţia fiinţă-nefiinţă ce se etalează oarecum implicit. Prin alteritate devine vizibilă diferenţa radicală faţă de orizontul transcendental, unde fiinţa/nefiinţa coincid cu gândirea. Reveria acestei identităţi facile trebuie examinată, în consecinţa ei, metafizicile occidentale au transformat sensul ontologiei ori al onto-

---

ar fi reunite printr-o privire comună, iar distanta absolută care îi epară ar fi anihilată ".

471„Un termen nu poate rămâne în mod absolut în punctul de plecare al relaţiei decât ca Eu ", *TI,* p. 20.

472„Eul nu este o fiinţă care rămâne întotdeauna aceeaşi, ci fiinţa a cărei existare *(exister)* constă în a se dentifica, a-şi regăsi identitatea prin tot ceea ce i se întâmplă. El este identitatea prin excelentă, lucrarea *(aruvre)* iriginară a identificării ", *TI, p. 20.*

473 „Locul ca mediu oferă mijloace. Totul este aici, totul îmi apar|ine, totul este legat *(pris)* cu legătura *(prise)* originară a locului, totul este în(eles *(com-pris).", TI,* p. 21.

474*TI,* p. 22.

[160]„intr-adevăr, limbajul realizează un raport în care termenii nu sunt limitrofi, în care Altul, în ciuda relaţiei cu Xcelaşi. rămâne transcendent în raport cu Acelaşi. Relaţia dintre Acelaşi şi Altul - sau relaţia metafizică - se jetrece în mod originar ca discurs în care Acelaşi, adunat în ipseitatea sa de eu, de fiinţare unică şi autonomă iese lin sine ", *TI,* pp. 22-23.

475 Avem în vedere studiul *Filosoful şi umbra sa,* în lucrarea *Elogiul filosofiei,* ed. Casa Cărţii de Ştiinţă, "luj-Napoca, 2000.

476 în volumul colectiv *La difference conţine non-indifference,* Editions Kime, Paris, 1995.

477 Contrar tocmai exagerărilor levinasiene. adoptate şi de unii comentatori fideli. Spre exemplu Alain Renaut,

478care scrie: Husserl aurait-il lui aussi. d'une certaine maniere, derive l'autrc â partir du Meme,

reacccntuant l'immancncc commc fondement de la transcendancc", cf. studiului *Levinas et Kant,* în voi. *Positiviteet transcendancc,* cd. cit. p. 95.

479„Le caractere „a priori" dc l'autrc est analysc par Ilusscrl dans son rapport ctroit avcc le concept d' «auto-appropriation», dans son contexte intcr-subjectif, terme alternant dans Ies ccrits dc Ilusscrl, entre 1914 ct 1920, avcc le concept dc «sphcrc solipsiste» voire dc «sphere originellc». Sclon Ilusscrl, le rapport analogiquc sc constituant dans l'appcrccption d'Autrui, dans sa corporcitc ct son image, par ma propre perccption, est tout â fait constitutif pour cettc appcrccption dc I'Autrc.", cf. Arno Miinster, *L'autre dans la phenomenologie de Husserl, chez Sartre et chez Emmanuel Levinas, ou de l'alter ego vers le deşir d'Autrui,* în voi. *La difference comme non-indifference,* Edition Kime, Paris, 1995, p. 51.

480Cf. Miinster, *op. cit.* p. 50.

481[444] „La nccessitc (ontologique) de l'existcncc d'autrui doit etre, si cile existe, unc ncccssitc contingente, c'cst-ă-dirc du typc meme dc la nccessite dc fait avcc laqucllc s'imposc le cogito. Si autrui doit pouvoir nous etre donnc, c'cst par unc apprchcnsion directe qui laisse toute sa facticitc â ma propre *pcnsee."(L'f.tre et le Neant,* p. 295-296).

[447] „L'apparition d'autrui dans le mondc correspond donc â «un glissement fige dc tout l'univers, â unc decentration du mondc qui mine par en dessous la centralisation que j'oppcrc dans le meme temps».", cf, Miinster, op. cit. p. 52.

482 „Lc regard a cctte spccificitc «d'ctrc sur moi sans distance» ct dc me tenir â distancc (...) Cc n'cst pas la facticite d'ctrc vu par Autrui qui determine ccttc prisc de consciencc d'ctrc regarde; c'est plutot ma vulnerabilitc, lc fait quc «j'ai un corps qui pcut etre blcssc, quc j'occupc un place ct qui jc nc puis, cn aucun cas, m'evadcr dc l'espacc qu'un sentiment dc honte ou dc fierte pcut mc revcler lc regard d'autrui et me fairc vivre la situation du regarde».", cf. Miinstcr, *op. cit.* p. 54.

teologiei în psihologie a analiticii transcendentale. De aici se enunţă că nu mai este fiinţă decât împreună cu şi pe seama conştiinţei ce-o situează tematic; apoi, dacă nefiinţa se situează tematic, ea însăşi devine fiinţare. A afirma sau a nega fiinţa unui obiect sunt operaţii derivate din evidenţe preraţionale; încă ele nu semnifică ceva, decât că un obiect poate fi vizat. Alteritatea obiectului introduce deja sensul particular, sub a cărui apologie se consumă istorialul obiectului. Alteritatea transcende fiinţa şi nefiinţa, ca şi corelativitatea devenirii. Diferitul alterităţii conţine sens în afara cadrului ontologic; signifianţa alterităţii nu e afectată

---

483 „...la negativite premiere de mon rcpport â l'autre: Autrui, cn effet, c'est l'autre, c'cst-âdirc lc moi qui n'cst pas moi; c'est «celui qui n'est pas moi ct jc nc suis pas»; cc «ne pas» indiquc un neant comme clement de separation donne entre autrui ct moi-meme. Entre autrui ct moi-meme, il y a un neant dc separation. Ce neant nc tirc pas son origine de moi-meme, ni d'autrui, ni d'unc relation rcciproquc d'autrui et de moi-meme, mais il est au contrairc, originclllemcnt, lc fondement dc toutc relation entre autrui et moi, comme abscncc premiere dc relation.", cf. Miinstcr, *op. cit.* p. 57.

484 „Pour Sartre, la transformation dc l'Autrc-sujet, par Ic biais du regard cn Autre-objet, impliquc au contraire la constitution d'un rapport conflictucl entre deux subjectivitcs qui s'cxprime dans lc fait mcmc que l'autre «n'attcint pas mon regard, dans mon etre». II mc derange comme si mon moi nc representait qu'unc inquietantc indetermination dc l'etre que jc suis pour lui. Ainsi, dans lc cas extreme, l'cxistencc de l'autre pcut meme provoquer «une chute originelle».", cf. Miinstcr, *op. cit.* p. 59.

485 Vezi *Ideen, II,* p. 183, *„Unsere Umgebung"* la care face trimitere studiul lui Merleau-Ponty.

486 Studiul amintit, p. 168.

487 *Ibidem,* p. 169.

---

488 *Ibidem,* p. 171.

489[75] „Lucrurile pe care le percep n-ar putea, intr-adevăr, să fie decăt dacă a; afla că sunt văzute de alţii, că sunt prezumtiv vizibile pentru orice spectator care merită acest nume. In-sine-le nu va apărea deci decât după constituirea celuilalt ", *ibidem, p.* 171.

490 „Constituirea celuilalt nu vine după cea a corpului; celălalt şi corpul meu se nasc împreună din extazul originar.", *ibidem,* p. 180.

491 *Ibidem,* p. 172.

492[173] *Ideen, II,* citat dc Merleau-Ponty dc-a lungul întregului studiu; ex.: „Acel om *vede* şi *aude,* pe baza percepţiilor sale emite cutare sau cutare *judecăţi,* face cutare sau cutare *evaluări* ori *voliţii,* după toate diferitele forme posibile. Că *în* el, in acest om de acolo, se iveşte un *gândesc* este un fapt de natură *(Naturfaktum)* fondat pe corpul şi pe evenimentele corporale, determinat de conexiunea cauzală şi substanţială a Naturii." (op. orig. p. 181).

493 *Ibidem,* p. 172.

494[180] *Ibidem,* p. 173.

495[191] Este prea completă şi clară lămurirea constituirii celuilalt pentru a mai face efortul de a ne ab|ine de la redarea ragmentului ce-o exprimă: „Nu aş putea niciodată să gândesc cu toată rigoarea gândirea celuilalt: pot gândi că ■ândeşte, pot construi în spatele acestui manechin o prezentă în sine după modelul alei mele, dar tot pe mine mă >un în el. atunci există într-adevăr *înlroieclie.* Dimpotrivă, că omul acela ar vedea, că lumea mea sensibilă ar fi şi t lui o ştiu fără tăgadă, căci asist la viziunea sa, ea se vede, în fixarea ochilor săi asupra spectacolului, iar când pun: *văd că vede,* nu mai există, ca şi în: *gândesc că gândeşte,* îngemănare a celor două propoziţii una într-alta, 'iziunea *principală* şi viziunea *subordonată* se descentrează una pe alta. Era acolo o formă care îmi seamănă, dar icupată cu sarcini secrete, posedată de un vis neştiut. Dintr-o dată, o scânteie a apărut ceva mai jos şi în fafa ichilor, privirea se ridică şi vine să ia chiar lucrurile pe care le văd. Tot ceea ce, în ce mă priveşte, se sprijină pe nimalul de percepţii şi de mişcări, tot ceea ce aş putea vreodată să construiesc pe el - şi *gândirea* mea la fel. dar a modalizare a prezentei mele in lume - cade dintr-o dată în celălalt. Spun că există *un om* acolo şi nu un *nanechin. aşa* cum văd că masa e acolo, şi nu o perspectivă sau aparentă a mesei. Este

de ipoteza prezenţei sau absenţei ontologice. A avea fiinţă nu implică a semnifica, iar a pierde fiinţa nu înseamnă a deveni nesemnificativ. O ontologie barbară care ar spune că ceea ce nu e nu poate avea sens ignoră că nici ceea ce e, prin pura fiinţare, nu emite sens sau chiar că simpla fiinţă, indeterminată, fără limite, poate fi asimilată[643] răului, cum Levinas o şi face de altminteri. Sensul este corelativ alterităţii ca persoană. Spunând că acel *altfel decât...* este alteritatea, se anunţă o propoziţie cu sens metafizic, în afara identităţii logice. E postulat domeniul unei realităţi care scapă ca sens diadei metafizice - nu s-ar

---

adevărat, nu l-aş ecunoaşte dacă n-aş *fi eu însumi* om; dacă nu *aş avea* (sau nu aş crede că am cu mine) contactul absolut cu îndirea, un alt *cogito* nu s-ar ivi în fa(a mea; dar aceste mese ale absentei nu traduc ceea ce tocmai s-a întâmplat lobai, ele notează solidarităţi parţiale care derivă din *apariţia celuilalt şi nu îl constituie.", ibidem,* pp. 173-174.

496[462] „...oricare ar fi pretenţiile mele de a surprinde fiinţa însăşi in ceea ce percep in ochii celuilalt, sunt închis în reprezentările mele, rămân dincoace de lumea sa sensibilă şi deci îl transcend.", *ibidem,* p. 176.

497[463] „Aşa cum Pământul este, prin definiţie, unic, orice ţărână pe care păşim devenind de îndată provincie, fiinţele vii cu care fiii Pământului vor putea comunica vor deveni dintr-o dată oameni - sau, dacă vrem, oameni tereştri ai căror variante de umanitate mai generală, care va rămâne unică. Pământul este matricea timpului nostru precum şi a spaţiului nostru: orice noţiune construită a timpului presupune proto-istoria noastră de fiinţe trupeşti co-prezente unei singure lumi ", *ibidem,* pp. 188-189.

498 Termeni proprii filosofiei levinasiene, care se vor lămuri pe parcursul lucrării.

499[465] în sens levinasian apologia este esenţa discursului prin care eul se afirmi! şi totodati se înclini dinaintea transcendentei celuilalt; vezi *TI,* p. 23.

500 *TI,* p. 25.

501 *TI,* p. 25.

502 *«" TI,* p. 25.

503 „Ontologia, care-1 reduce pe Altul la Acelaşi, promovează libertatea, adică identificarea Aceluiaşi nealienat de Altul (...) Filosofia occidentală a fost cel mai adesea o ontologie: reducerea Altuia Ia Acelaşi, prin interpunerea unui termen mediu şi neutru care să asigure înţelegerea fiinţei ". *TI,* p. 26.

504 „Străinătatea Celuilalt - ireductibilitatea sa la mine, la gândurile mele, la posesiile mele - se realizează prin această punere în cauză a spontaneităţii mele, ca etică. Metafizica, transcendenţa - întâmpinare a Altuia de către Acelaşi, a Celuilalt de către Eu - se produce în mod concret sub forma punerii în cauză a Aceluiaşi de către Altul, altfel spus, ca şi etică, desăvârşind esenţa critică a cunoaşterii. Şi fiindcă exerciţiul critic precedă dogmatismul, metafizica precedă ontologia.", *MT,* p. 26.

505 „A cunoaşte înseamnă a cuprinde fiinţa din nimic sau a o reduce la nimic, a-i înlătura alteritatea. Acest rezultat se ob(ine încă de la prima rază de lumină. A lumina înseamnă a-i răpi fiinţei rezistenta, pentru că lumina deschide un orizont şi goleşte spaţiul - oferind fiinţa din neant", *TI,* p. 27.

506 *TI,* p. 27.

507[4,3] „Le vrai probleme pour nous autrcs occidentaux ne consiste plus tant ă rccuscr la violencc qu'ă nous interroger sur une lutte contre la violencc qui sans s'etiolcr dans la non-resistance au mal puisse eviter l'institution de la violencc ă partir de cette lutte memc.", cf. G. Petitdcmagc, în voi. *La difference comme non-indifference,* ed. cit. p. 24.

508 ..Fiinţa fiinţării este mediumul adevărului. Adevărul fiinţării presupune deschiderea prealabilă a fiinţei ", *TI,* p. !8.

509 „Existarca fiinţării se transformă in inteligibilitate, independenţa sa este un abandon prin strălucire. A aborda iinţarea plecând de la fiinţă înseamnă in acelaşi timp a-i permite să fie şi a o înţelege.", *TI,* p. 28.

510[4]% n, p. 29.

putea, de pildă, deduce chipul unuia dintre apropiaţi din generoasa afirmaţie a fiinţei. Nonsensul enunţului univocităţii fiinţei o readuce la condiţiile neantului. In pura fiinţă, celălalt este nefiinţă pentru că nu se configurează. E chiar imposibil un celălalt în pura fiinţă identică principiului negativ faţă de pozitivitatea individuaţiei. Fiinţarea alterităţii poate să apară ca nefiinţă pentru sensul general al fiinţei. De aceea, alteritatea este dincolo de jocul speculativ, desuet, al fiinţei şi

---

4,7 „Subordonând relaţiei cu fiinţa orice relaţie cu fiinţarea, ontologia heideggeriană afirmă primatul libertăţii faţă de etică ”, *TI,* p. 28.

511 „Filosofie a puterii, ontologia - înţeleasă ca filosofie primă care nu-1 pune în cauză pe Acelaşi - este o

512filosofie a nedreptăţii Ontologia heideggeriană. care subordonează raportul faţă de Celălalt relaţiei cu fiinţa în general - chiar dacă se opune pasiunii tehnice generate de uitarea fiinţei ascunse de fiinţare rămâne totuşi sub obedienţa anonimatului şi. fatal, conduce la dominaţia imperialistă, la tiranie. ’ *(TI,* P 29); consecinţele politice extrase de Levinas ies din domeniul condiţionărilor ontologice, acte ale unei raţiuni teorelice, şi sunt exhibate ca argumente ale unor regimuri totalitare care i-au întreţinut angoase de-a lungul întregii vieţi. In zelul lui combativ,

513Levinas vede în lagărele de concentrare epifanii ale unor tipuri de filosofare.

514*«» TI,* p. 30.

515 „Această relaţie a Aceluiaşi cu Altul, fără ca transcendenta relaţiei să taie firele pe care le implică o relaţie, dar şi fără ca aceste fire să unească într-un Tot pe Acelaşi cu Altul, este fixată într-adevăr în situaţia descrisă de Descartes, în care «eu gândesc» întreţine cu Infinitul, pe care nu-1 poate nicidecum conţine şi de care e separat, o relaţie numită «ideea infinitului».", *TI,* p. 31.

516 „Levinas rcintcrprctc ce thcmc cartcsien (l'Infini) en termos de diachronic: lc traumatisme de l'Infini en moi est plus anden que lc temps lui-mcme", cf. Stcphanc Moses, în *Repondre d’Autrui,* A la Baconnicrc - Neuchâtel, 1989, p. 48.

517*TI,* p. 32.

518 „...l'infini qui debordc la pensec ct dcvicnt relation pcrsoncllc (...) Absolumcnt Autrc, non

519intcgrablc dans unc totalitc, exteriorite absoluc, l'infini debordc lc cogito qui tenterait lc thematiser ct

520lui cchappc dc toutc la dimension dc son infinite. Sa transcendancc par rapport au cogito, qui cn est separe ct qui lc pense constituc l'indicc premier dc son infinitude (...) il faut sortir du concept si l'on vcut penser l'idec dc l'infini. Delogcc des replis dc l'intcllcction, l'idcc dc l'infini rcapparaît au plan des rclations: un etre a cn son pouvoir d'cntrcr cn rapport immediat avcc cc qu'il nc pcut ni absorber, ni comprcndrc (...) La relation avcc l'infini exige... unc exteriorite qui ne s'infiltre pas dans le vide laisse par Ies besoins, flattcs au contraries d'unc interiorite, mais qui rompt ccttc interiorite par son propre incomensurabilitc.'', cf. S. Plourde, *Emmanuel Levinas, Alteriteet Responsabilite,* Paris, 1966, pp. 18-19-20.

521[50,1] . ideea Infinitului se manifestă ca Dorinţă ”, *TI, p.* 33.

522 „Maniera în care se prezintă Altul, depăşind ideea acestui Altul în mine, o numim într-adevăr chip ”, *TI,* p. 33.

523 *TI,* p. 34.

524 „Ea vine din exterior şi-mi aduce mai mult decât conţin eu însumi. In tranzitivitatea ei nonviolentă se produce însăşi epif'ania chipului ”, *TI,* p. 34.

525 „L'infini n'a dc gloire que par l'avcnturc humainc dc l'approchc dc l'Autrc. Cclui-ci trouvc son accomplisscmcnt dans une rcsponsabilitc pour l'Autrc qui dcvicnt obligation dc plus cn plus stricte au fur ct â mcsurc dc l'approchc, pendant quc la distancc â parcourir sc montre infranchissablc." (p. 49); „A l'infinitude dc l'infini ne peut repondre quc la dcmcsurc dc la rcsponsabilitc ", cf. Plourdc, *op. cit.* p. 51.

526 „La «sortic» dc la Subjcctivitc hors dc son refuge cn soi cffectuc la glorification dc la gloire; lc «Mc voici» signific â Autrui temoigne de la «fission du secret intericur» ct accomplit la

nefiinţei. *Dincolo*[644] *de fiinţă* înseamnă, pentru Levinas, ieşirea dm filosofiile care se obligă să explice realul pornind de[-1] la originaritatea unui principiu, sursă primă, de la un Dumnezeu absolut sau un subiect absolut. O astfel de realitate este inevitabil una constituită intenţional. Dar etica alterităţii îşi orientează atenţia către cineva care nu este constituit, care nu parvine consecutiv fixării originante, nici nu îşi datorează forma unor condiţii de reprezentare sau aprezentare.
Astfel, relaţia cu altul demolează obsesia pentru principiu, *arhe,* călăuzind filosofia mai curând în direcţia pre-originarului chipului străin,

«gloire dc l'infini». Car scule la sortic dc soi par l'accucil du visage repond infiniment a l'infinitude dc l'infini, c'cst-â-dirc â son surplus, â son exces, â sa gloire (...) C'cst par la voix du temoin quc la gloire dc l'infini sc proclame ct qu'cllc sc glorific.", cf. Plourdc, op. cit. p. 50; sau, în alţi termeni. P. Ricceur va asimila gloria infinitului cu dimensiunea înălţimii: „La Hauteur a ici pour nom la gloire de l'infini. Le terme de gloire, d'origine biblique, designe le statut epistemique de la Hauteur. Gloire n'est pas phenomcnc. Gloire n'est pas theme. Gloire n'est pas apparoir. Elle est le Dcdit d'un Dit (...) an-archic sans commcnccment, passivite dc la passivite, passe immemorial, obcissance prccedant toute ecoutc du commandemcnt.", cf. Ricocur, în *Repondre d'Autrui,* p. 35.

527[5,0] „Când omul îl abordează cu adevărat pe Celălalt e cu totul extras din istorie ". *TI,* p. 35.

528 *TI,* p. 37.

529„Separarea eului se produce sub formele vieţii interioare, ale psihismului ", *TI,* p. 37.

530„în gândire, *Dupâ-lc* (sau *Efectul)* condiţionează *Înainte-Ie* (sau *Cauza): fnainte-le* apare şi este doar primit, în acelaşi fel, prin psihism, fiinţa care e intr-un loc rămâne liberă faţă de acel loc; pusă într-un loc in care se menţine, ea vine totuşi de altundeva; prezentul cogito-ului, in ciuda sprijinului pe care şi-l descoperă a posteriori în absolutul care îl depăşeşte, se susţine singur, chiar dacă pentru o clipă, clipa unui *cogito", TI,* p. 38.

531„Viaţa interioară este felul unic al realului de a exista ca pluralitate ", *TI,* p. 42.

532*TI,* p. 42.

533„Trăieşti in afara lui Dumnezeu, acasă, eşti un eu, egoism. (...) Prin ateism înţelegem astfel o poziţie anterioară negaţiei sau afirmaţiei divinului, ruptură a participării pe baza căreia eul se fondează ca acelaşi şi ca eu ", *TI,* p. 42.

534 „Metafizica abordează fără a atinge ", *TI,* p. 89.

5355'» *TI,* p. 89.

536[5,9] „...plăcerea e conştiinţa ultimă a tuturor conţinuturilor care îmi umplu viaţa - ea le cuprinde pe toate. Viaţa pe care o câştig nu e o existenţă nudă; ea este o viaţă de muncă şi de hrană; acestea sunt conţinuturi care nu doar că o preocupă, ci care o *ocupă,* o *amuză,* prin care ea devine plăcere ", *TI,* p. 91.

537sa> *TI.* p. 92.

538 *TI,* p. 92.

539 „Fericirea în care ne mişcăm prin chiar simplul fapt de a trăi este, într-adevăr, întotdeauna dincolo de fiinţa în care sunt decupate lucrurile ", *TI,* p. 92.

540 „...plăcerea realizează independenta faţă de continuitate, în sânul acestei continuităţi: fiecare fericire sosește pentru prima dată. Subiectiviatea îşi are originea în independenta şi suveranitatea plăcerii ", *TI.,* p. 93.

541 „Corpul nud şi mizer identifică centrul lumii pe care o percepe, insă condiţionat de propria sa reprezentare a lumii, este prin aceasta cumva smuls centrului din care provenea - asemenea unui izvor ţâşnind din stâncă şi luând cu el stânca", 77, p. 106.

542 „El se împlinește prin corp, a cărui esenţă este de a împlini poziţia mea pe pământ, adică de a-mi da, dacă putem spune astfel, o vedere deja susţinută de însăşi imaginea pe care o văd ", *TI,* p. 106.

543 „Alimentul condiţionează însăşi gândirea care l-ar gândi ca o condiţie ". *TI,* p. 107.

544 „Corporeitatea fiinţei vii şi precaritatea sa de corp nud şi flămând este desăvârşirea acestor structuri - descrise in termeni abstrac|i ca afirmare a exterioritătii, afirmaţie totuşi neteoretică şi ca o poziţie pe pământ, neidentică

făcând din logos un circuit pneumatic al rostirii *(Le Dire)* fără spusă *(sans dit).* Pe temeiurile acelei rostiri, care e în primă instanţă pură donaţie a psihismului - deschidere a sensibilităţii, esenţa subiectului -, pură proximitate, se poate constitui mai apoi lumina - metaforă heliologică - sub care esenţa s-ar dezvălui şi cunoaşterea ar fi posibilă. însuşi caracterul formal al interogaţiei, al problematizării filosofice s-ar găsi latent, crede Levinas, în interogativul reprezentat de proximitatea celuilalt. O dată înţelese acestea, întreaga istorie a metafizicii trebuie să fie reconsiderată. Tematizarea se produce în consecinţa „uitării”

545totuşi cu poziţia unei mese pe o alta *TI,* p. 107.
546[828] *AE,* p. 28.
547[529] Simonne Ploudc, *Emmanuel Levinas - Alterite et rcsponsabilitc,* Lcs Editions du CERF, Paris, 1966.
548 *Op. cit.,* p. 126.
549 „Dans son epiphanie, le visage temoigne silcncieuscment d'unc troisieme personne, d'un *II* qui
550echappc â la distinction dc l'etre ct du non-ctrc, ticrs cxclu d'unc tcrtialitc autre quc ccllc du troisieme
551hommc: un *II* que Levinas nommc *Ilicite.",* cf. Plourdc, *op. cit.,* p.126.
552[222] ,,L'*Ilicite* est lc nom propre dc l'au-dclă dont vient le visage ct dc cc ticrs cxclu qui confere â Autrui
553l'autoritc pour commander lc Moi. Le profil du *II* est celui qui prend lc passe irrcvcrsible, incnglobablc,
554ab-solu, cchappant â la fois â toute monstration ct â toute anachoresc.", cf. Plourdc, *op. cit.,* p. 127.
555[222] *„L'IUeite* echappc ainsi â toute relation dc conscicncc au sein dc laquelle lc *II* deviendrait un theme
556(...), cf. Plourde, *op. cit.,* p. 127.
557 „Le non-present ici est invisiblc, separe (ou saint), ct cn cela, non-originc, an-archiquc. L'impossibilite dc thematiser pcut tenir â la bonte du diachroniquc. Lc Bicn nc pourrait sc fairc present ni entrer cn representation.", *AE,* p. 25.
558 *AE,* p. 25.
559s* *AE,* p. 26.
560[337] *„L'Illeite* signifie (...) un depart qui laissc la subjcctivite accomplir un mouvemcnt vers lc prochain. Refractaire â la manifestation, *l'Illeite* marquc son ab-soluitc, sa totale exteriorite et son absoluc differcncc par une ordination â la responsabilite pour Autrui d'unc subjcctivite qui souffre sa condition inconditionnelle d'otage jusqu’â la substitution ", cf. Plourde, p. 128.
561 *„E'Ilieite* designe (...) unc troisiemc personne dont il vaut micux nc pas le prononcer le nom: un *II* qui nc designe pas un «certam dicu habitant Ies arricrc-mondcs»; *un II â* qui ne conviennent plus ni lc noms du langage par lcsquels sont designes Ies ctrcs, ni Ies verbcs qui referent â lcur cssencc; un *II* qui dcmeure PRO-NOM et qui «marque de son secau tout ce qui pcut porte un nom».", cf. Plourdc, p. 130.
562 „Autrui n'est pas l'iconc de *Yllleite.* A la differcnce d'unc image, il est â la fois lui-mcme et ouverturc sur un Absent, sur unc Transccndancc qu'il nc pcut cnglober, mais qui dcmeure transcendancc toujours revolue du Transccndant. (...) En tant qu'ouvcrture cn dircction d'un troisieme acteur du drame - *Yllleite* - Autrui sc ticnt dans sa trace.", cf. Plourde, p. 136. A se remarca aici legătura între transcendenta lui *II* şi urma *(trace)* pe care aceasta o Iasă in alteritate. Urma este o realitate ce se constituie printr-un proces opus inten(ionării, este semnul lăsat în lume de un ireprezentabil, de Absentă.
563 „L'illeite de l'au-delâ-dc-l'ctre, c'est le fait que sa vcnuc vers moi est un depart qui me laisse accomplir un mouvement vers le prochain", *AE,* p. 28.
564*AE,* p. 29.
565 S. Plourde analizează corelaţiile stricte dintre transcendenţă-urmă, rostire-spunere. etică-ontologie. Asimilând transcendenta dimensiunii pro-nominale a *Illeităţii,* aceasta scrie: „Si

celuilalt, metafizica devine efectul ideologic al pierderii nemijlocirii aproapelui. Jocul în care se află Levinas îi cere abilitatea de a reinstaura nemijlocirea[645] responsabilităţii într-o cultură a mijlocirii, de-a conta pe *relaţie* mai degrabă decât pe analiza hermeneutică. Etica începe în nemijlocirea feţei celuilalt, metafizica, în sens tradiţional, se inaugurează o dată cu intrarea în scenă a unui *terţ* obiectivant, care îşi ia libertatea de a produce în acte sincrone esenţe corespondente subiecţilor, *neutralizând* unicitatea şi eliminând *enigma* de nerostit a chipurilor. Din momentul în care memoria preia, în economia sintezelor,

---

elle n'cntre dans aucun present, le «passee» de *Vllleite* opere maintenant unc premiere subversion dans le Moi, invertissant son etre, subvertissant son csscncc en substitution (...) Subversion de l'ontologic en cthiquc, du Dit en Dire pre-originel, de la connaissance en relation", *op. cit.,* p. 128.

566 „La trace de l'Autrc est tout d'abord la race de Dicu qui n'cst jamais lâ. 11 apparticnt deja au passe (...) II est toujours absent. Et cela, jc le regarde comme la trace de l'Autre dans l'hommc. Dans ce sens, tout hommc est la trace de l'Autre. L'Autre c'cst Dicu, faisant irruption dans la pcnsec. II fait irruption, tout n'est donc pas deduit. Si tout etait deductiblc, l'Autre serait inclus dans le Moi. La trace est donc le concept pour tout ce qui n'est pas deductiblc.'', cf. Pctrosino, ed. cit. p. 139.

567 „La trace est ce non-dit ă perne audible - «ecriture impronontable» - qui incite sans contrainte la subjectivite â s'engagcr sur la piste enigmatiquc d'unc Abscncc.", cf. Plourde, p. 132.

568 „La trace dc *1'Illeite* clignotc dans l'ambiguitc de l'inspiration (...) Trace irrepresentablc, â la fois licu ct non-licu dc la retrăite dc *l'Illeite,* trace dc son anachorese, sans jamais s'avcrcr, cn tant quc trace, comme le residu d'unc prcscncc. Car jamais lTllcite ne purra se donner «en crcux» dans Ies traits du visage. La rclation qui va dc *l'Illeite* absente â la prcscncc du visage «est en dehors dc toutc rcvclation ct dc toutc dissimulation». La trace est ccttc alternative, troisieme voie possiblc hors deux zontradictoires, revela bon ct dissimulation." cf. Plourde, p. 135.

569[146] Asupra acestui aspect, a se vedea cartea lui Silvano Petrosino şi Jacques Rolland, *La verite nomade, ntroduction ă Emmantiel Levinas (La Decouverte* 1, Paris, 1984). Urma transcendenţei şi alteritatea etică sunt lezvăluite prin acelaşi gest; de fapt cineva, un altul, devine aproapele *(Autrui)* în înţelesul levinasian al ermenului, în măsura în care i se recunoaşte calitatea de purtător al urmei. Electiunea subiectului etic revine istfel la privilegiul dezvăluirii transcendenţei luând urma chipului celuilalt, lăsată într-o temporalitate >re-originară: „...c'est en termes de trace que. selon Levinas, l'election devient pensable." (p. 73). „La trace est 'insertion de l'espace dans le teinps, le point ou le monde s'inclinc vers un passe et un temps. (...) La trace ■st la prcscncc dc ce qui, ă proprement parlcr, n'a jamais etc lâ, dc cc qui est toujours passe. (...) La race comme trace nc menc pas seulcmcnt vers le passe, mais est la passe memc vers un passe plus loigne quc tout passe ct quc tout avenir, lesqucls se rangent cncore dans mon temps; vers le passe dc 'Autre, ou se dcssinc l'eternite - passe absolu qui reunit tous Ies temps. (...) Transccndancc - pour >assagc, cile se montre passee. Elle est trace ", Petrosino şi Rolland, *op. cit.,* p. 74.

570[17] *Ibidem,* p. 74.

571 Levinas introduce conceptul de urină încă din cartea de tinerele *In descoperirea existenţei cu Husserl fi Heidegger,* stabilind că anterioritatea urmei nu are legătură cu cronlogia timpului uman, că este pre-originară în sensul an-arhiei şi că ea este semnul unei transcendente. Literal, el spune: „Celui qui a passe au-delâ, n'a jamais etc prcscncc. II prcccdait toutc prescnce ct cxccdait toutc contcmporancite dans un temps qui n'cst pas durcc humainc, ni projcction fausce, ni cxtrapolation dc la durcc, qui n'cst pas cffritcmcnt ct disparition d'etrcs finis, mais l'antcrioritc originclle dc Dieu par rapport a un mondc qui nc pcut sc logcr - lc passe immemorial qui nc s'cst jamais presente, qui nc pcut pas sc dirc cn des catcgorics dc l'Etrc ct dc la strucurc, mais dc l'LJn quc toutc philosophie voulait dirc - dc l'au-dclâ dc l'ctrc.", (op. *cit.,* p. 216).

572 Apud. Petrosino şi Rolland, *op. cit.,* p. 74.

sensul alterităţii persoanei, etica este deturnată sensului metafizicii fie ea ontologie a fiinţei fiindului, fie intenţionalitate constitutivă. Terţul este istoricul, gânditorul, contabilul, cel care nu stă în faţa aproapelui - îl reprezintă[646] în conştiinţă - tocmai pentru că opera lui are nevoie de neutralitatea survenită o dată cu distanţarea. Relaţia frontală faţă-către-faţă îşi pierde signifianţa etică o dată cu insinuarea terţului când privirea devine indirectă - ocoliş al conceptului şi memoriei, curbă a reprezentării -, responsabilitatea rostirii *(dire)* devine discurs *(dit)* predicat în conştiinţa - loc al reprezentării, intenţionalitate productivă,

573 „Levinas ... definir l'Enigmc commc unc maniere de sc manifester sans sc manifester, c'cst cn meme temps tout dirc ct nc rien dirc. (...) Mais meme cc nc-ricn-dirc sc fait entendre.", *ibidem,* p. 85.

574 „Lc phenomene, l'apparition cn plcine lumicrc, la relation avcc l'ctrc assurent l'immancncc commc totalite et la philosophie commc atheisme. L'Enigmc, intervention d'un sens qui derange le phenomene, mais tout disposc a sc retircr commc un etranger indesirablc, â moins qu'on ne tende l'oreile vers ce par qui s'eloignent, est la transcendance meme, la proximite de l'Autre en tant qu'Autre ", apud. Petrosino şi Rolland. *op. cit.,* p. 76.

575 *„L'Illeite* designc unc modalite qui me rcgardc sans cntrer cn union avec moi. (...) L'Enigme nous vicnt de *l'Illeite,* ou, micux, dc la trace de *Yllleite",* cf Petrosino şi Roland. *op. cit.* p. 78.

576 „. printr-un aspect esenţial, dragostea, care ca transcendenţă merge către Celălalt, ne aruncă dincoace de imanenţa însăşi: dragostea desemnează o mişcare prin care fiinţa caută acel ceva de care s-a legat înainte chiar de a fi avut iniţiativa căutării şi în ciuda exterioităţii în care ea îl găseşte. Aventura prin excelenţă este şi predestinare, alegere a ceea ce nu a fost ales. Deşi e o relaţie cu Celălalt, dragostea se poate reduce la această funciară imanenţă, se poate dezbrăca de orice transcendenţă, poate să nu caute decât o fiinţă co-naturală, un suflet-frate, poate să se prezinte ca incest ". *TI,* p. 227.

577 *TI, p. 247.*

578 „Pluralismul nu se manifestă în filosofia occidentală decât ca pluralitate a subiecţilor care există El nu a apărut niciodată ca existare a acestor existenţe ", *TI,* p. 247. Trebuie să facem trimitere. în contracurent cu ceea ce pretinde autorul criticii, la momentul filosofiei vieţii, la Nietzsche, la Bergson, la Sartre şi încă o seamă de gânditori care nu mizează pe teza unităţii subiectului, pe un apriorism monadic al conştientei în care să sc înscrie sensul lui a fi.

579*554* *TI,* p. 248.

58055? *TI,* p. 248.

581 „Omul însetat de putere, aspirând la divinizarea sa şi, în consecinţă, destinat singurătăţii, apare la capătul acestei transcendenţe ", *TI,* p. 248.

582 TI, p. 250.

583 TI, p. 229.

584 „Gingăşia se manifestă la graniţa dintre a fi şi a nu fi, ca o căldură blândă în care fiinţa se risipeşte în strălucire, ca *trupul uşor* al nimfelor din *După-amiaza unui faun,* care *zboară în aerul alipit de somnuri dese,* dezindividuându-se şi uşurându-se de propria greutate de a fi, deja evanescenţă şi gracilitate, fugă de sine în chiar sânul manifestării sale.", TI, p. 229.

585 „Nu neantul, ci ceea ce nu e încă. Fără ca această irealitate, pe pragul realului, să se ofere ca un posibil ce poate fi cuprins, fără ca această clandestinitate să descrie un accident gnoseologic care i se întâmplă unei fiinţe. *A-nu-fi-încă* nu este un acesta sau un acela; clandestinitatea epuizează esen|a acestei non-esen{e ", *TI,* pp. 229-230.

586 „Secretul apare fără a apărea, nu pentru că ar apărea pe jumătate, sau cu rezerve, sau confuz. Simultaneitatea clandestinităţii şi a descoperirii defineşte tocmai profanarea. Secretul apare în echivoc ", *TI,* p. 230.

SM *TI,* p. 230.

587 *TI,* p. 230.

588[66] „Mângâierea constă în a nu cuprinde nimic, în a solicita ceea ce se sustrage fără încetare formei sale spre un /iilor - niciodată destul de viitor în a solicita ceea ce fuge ca şi cum nu ar fi

constitutivitate teleologică - despre celălalt. Proximitatea invizibilului - interioritatea ca altul este înlocuită de vizibilitatea substitutului - altul în acelaşi -, chipul transcendent este acoperit de măştile logosului *kerygmatic*[647]*,* tematizator. Aproapele dispare în discursul *despre* proximitate, veracitatea rostirii nemijlocite devine logică a analizei, discurs alienat în care se pierde chiar cel ce se vrea recuperat. Dispariţia aproapelui este *păcatul originar,* cădere primordială în consecinţa căreia etica este înlocuită de fenomenologie, eveniment inaugural al însuşi principialităţii egologice. începutul, *arhe,* ca început

---

încă (...) într-un anumit sens, ea ixprimă dragostea, însă suferă de neputinţa de a o spune. Ei îi este foame de chiar această expresie. într-o îeîncetată creştere a foamei. Ea merge mai departe decât capătul său, vizează dincolo de o fiinţare, chiar

589/iitoare. care, tocmai în calitate de fiinţare, bate deja la porţile fiinţei ', *TI,* pp. 230-231.

590 „în satisfacţia sa, dorinţa care o animă renaşte, alimentată într-un fel de ceea ce *nu e încă,* rcaducându-ne la virginitatea, în veşnicie inviolată, a femininului ", *TI,* p. 231.

591[548] 77, p. 231.

592 ™>*TI,* p. 231.

593 „Virginitatea rămâne insesizabilă, murind fără crimă, evanescentă, retrăgându-se în viitorul său, dincolo de orice posibil promis anticipării. Alături de noaptea ca freamăt anonim al lui se găseşte (z7 y a), se întinde noaptea eroticii; în spatele nopţii insomniei, noaptea ascunsului, a clandestinului, a misteriosului, patrie a virginităţii, descoperită simultan de către *Eros* şi refiizându-se *Erosului* - ceea cc c un alt fel dc a numi profanarea.", *TI,* p. 231.

594 în *Era individului,* trad. Codrin Ciubotarii, Institutul European. Iaşi, 1998.

595 Cf. Renaut, *op. cit.* p. 242.

596 „De la un capăt la celălalt, Erosul platonician era un «a vedea», culminând intr-o contemplare a suprasensibilului care numai ea putea să-i dea un sens întregului demers erotic: transcendentă a sensibilului la

597inteligibil, dragostea ne conduce «mai departe decât simţurile», până la sublimul Frumuseţii inteligibile", cf. *ibidem,* p. 243.

598 *Ibidem,* p. 243.

599 „...mângâierea vizează un extrem de ciudat «a-nu-fi-încă», un «a-nu-fi-încă» ce nu se transformă în «a fi», de vreme ce dorinfa renaşte mereu ca cercetare a «ceea ce nu este încă». Deci, dacă nu vizează un existent prezent şi nici nu încearcă să trezească la viată ceea ce nu este încă, atunci înseamnă că mângâierea vizează un «a-nu-fi-încă» înţeles *ca atare ",* cf. *ibidem,* p. 245.

600 *Ibidem,* p. 245.

601 Apud. A. Rcnaut, *op. cit.* p. 247.

602 *Ibidem,* p. 249.

603 *TA,* p. 80.

604sa» *TI,* p. 233.

605 *TI,* p. 232.

606 „Un non-cii amorf duce eul într-un viitor absolut, în care el evadează şi îşi pierde poziţia de subiect. *Intenţia* sa nu merge către lumină, către ceva cu sens ", *TI,* p. 232.

607 *TI,* p. 232.

608 „Descoperirea-profanare se menţine în pudoare, fie chiar şi sub modalităţile impudorii: clandestinul descoperit nu dobândeşte statutul dezvăluitului. A descoperi semnifică aici a viola, mai degrabă decât a dezvălui un secret. Violare care nu îşi revine din îndrăzneala sa. Ruşinea profanării face să se plece privirea care ar fi trebuit să scruteze descoperitul.", *TI,* pp. 232-233.

609 *TI,* p. 233.

610 „Echivocul nu se manifestă între două sensuri ale cuvântului, ci între cuvânt şi renunţarea la cuvânt, între signifianţa limbajului şi nonsignifianţa lascivului pe care o ascunde tăcerea. Voluptatea profanează, nu vede. Intenţionalitate fără viziune, descoperirea nu face lumină: ceea ce ea descoperă nu se oferă ca o semnificaţie şi nu luminează nici un orizont.

al ordinii şi filosofiei se hrăneşte din evenimentul rupturii relaţiei de proximitate: *„de la responsabilitate la problematizare - aceasta este calea"*[648]*,* enunţ indicând căderea eticii în filosofie, unul ce este completat printr-o sarcină nouă cu care filosofia se vede învestită: să devină non-indiferenţă pentru altul, *„înţelepciune a iubirii în serviciul iubirii"*[649]*.* în măsura în care îşi propune să restaureze sinceritatea non-indiferenţei, etica levinasiană, ridicată ferm împotriva unei îndelungate tradiţii, nu poate fi decât discurs apofantic sau, într-un sens special

---

Femininul oferă un chip care merge dincolo de chip ", *TI,* p. 233.

611 *TI,* p. 235.

612 *TI,* p. 236.

613 *TI,* p. 236.

614 „...Erosul este o răpire dincolo de orice proiect, de orice dinamism, indiscrete funciară, profanare şi nu dezvăluire, a ceea ce există deja ca dezvăluire şi semnificaţie. Erosul merge aşadar dincolo de chip ", *TI,* p. 236.

615[5,1] „Dragostea nu conduce, printr-o cale mai ocolită sau mai directă, către Tine. Ea se orientează într-o altă direcţie decât aceea în care l-am întâlnit pe Tu. Ascunsul - niciodată suficient de ascuns - este dincolo de personal şi într-un fel inversul său. refractar luminii, categorie exterioară jocului fiinţei şi neantului, dincolo de posibil, absolut insesizabil. '. *TI,* p. 237.

616 „Altul, în voluptate, este eu şi separat de eu. Separarea de Altul în sânul acestei comunităţi a simţirii *(le sentir)* constituie acuitatea voluptăţii ". *TI,* pp. 237-238.

[992] *TI,* p. 238.

394 „Voluptatea nu il vizează aşadar pe Celălalt, ci voluptatea sa, este o voluptate a voluptăţii, dragoste pentru dragostea altuia. (...) Nu iubesc pe deplin decât dacă Celălalt mă iubeşte, nu pentru că aş avea nevoie de recunoaşterea Celuilalt, ci pentru că voluptatea mea se hrăneşte din voluptatea lui. . . ", *TI,* p. 238.

617 „Dacă a iubi înseamnă a iubi dragostea pe care iubita mi-o poartă, a iubi înseamnă prin urmare a iubi în

618dragoste şi a te întoarce astfel către tine. Dragostea nu transcende fără echivoc - ea se complace, este plăcere şi

619egoism în doi ", *TI,* p. 238.

620[5,6] „Plafon ... a fixat noţiunea negativă a nevoii: ea ar fi un minus, o lipsă pe care ar umple-o satisfacerea ", *TI,* p. 95. .

621 „însă nevoia e de asemenea timpul muncii: relaţie cu un altul care îşi dă alteritatea. A-ţi fi frig, foame, sete, a fi gol. a-ţi căuta un adăpost - toate aceste dependenţe in raport cu lumea, devenite nevoi, smulg fiinţa instinctivă ameninţărilor anonime pentru a constitui o fiinţă independentă de lume, adevărat subiect capabil de a-şi asigura satisfacerea nevoilor, recunoscute ca materiale, cu alte cuvinte, susceptibile de satisfacere ", *TI,* p. 96.

622[5,8] „Corpul este posesia însăşi de sine prin care eul, eliberat de lume prin nevoie, ajunge să surmonteze precaritatea însăşi a acestei eliberări ", *TI,* p. 96.

623[399] „Refuzul conceptului nu este în acest caz doar unul dintre aspectele fiinţei sale, ci întregul său conţinut - el este interioritate. Acest refuz al conceptului împinge fiinţa care îl refuză în dimensiunea interiorităţii. Ea este acasă. Eul este astfel modul în care, concret, se realizează ruptura totalităţii, care determină prezenţa celui absolut altul. El este singurătate prin excelenţă. Secretul eului garantează discreţia totalităţii ", *TI,* p. 97.

624 „Eul plăcerii este contracţia însăşi a sentimentului, polul unei spirale căreia plăcerea îi descrie înşurubarea şi involuţia, mijlocul curbei face parte din curbă. Plăcerea se joacă tocmai ca *înşurubare,* ca mişcare către sine ", *TI,* p. 98.

625 *TI,* p. 98.

626 „Devii subiect al fiinţei nu prin asumarea fiinţei, ci bucurându-te de fericire, prin interiorizarea plăcerii care e şi o exaltare, un *deasupra fiinţei.", TI,* p. 98.

627[602] *TI,* p. 99.

anagogic, asemeni marilor discursuri teologice. Acea rostire pre-originară credem că trimite la un cuvânt a cărui performanţă nu este predicaţia, cât oficierea relaţiei de proximitate[650] - cuvânt dincoace de logos şi esenţă, identificat pripit de către Derrida cu invocaţia sau rugăciunea.

Deducţia metafizicii[651] din etică, generarea spiritului interogativ din relaţia de proximitate trebuie considerate, desigur, între cele mai originale şi curajoase eforturi de revizuire „a tuturor valorilor”

628[6M] „Corpul este o permanentă contestare a privilegiului atribuit conştiinţei de a «da sens» la orice. El trăieşte ca această contestare. Lumea în care trăiesc nu e doar un vizavi sau un contemporan al gândirii şi libertăţii ei constituante, ci condiţionare şi anterioritate. Lumea pe care o constitui mă hrăneşte şi mă scaldă. Ea e aliment şi «mediu». Intenţionalitatea vizând exteriorul îşi schimbă sensul în chiar această vizare, devenind interioară exteriorităţii pe care o constituie, ea vine, într-un anume fel, din chiar punctul unde se duce, recunoscându-se ca trecut în propriul ei viitor, ea trăieşte din ceea ce gândeşte ”, *TI,* p. 108.

629 „Je mc trouvc dans ma chair cn tant qu'clu. Pourtant, dans la ncgativitc dc mon impuissance, jc mc trouvc empctrc dans l'impossibilitc dc mc dcrober. Jc mc trouvc cn rapport avcc unc responsabilite sc donnant â partir d'un appel infini.", cf. Bernhard Casper, *La temporalisation de la chair,* în. voi. *Positivite et transcendance,* cd. cit., p. 179.

630*«»> TI,* p.109.

631 „Acest mediu nu se reduce la un sistem de referinţe operaţionale şi nu echivalează cu totalitatea acestui sistem, nici cu o totalitate in care privirea sau mâna ar avea posibilitatea sâ aleagă, virtualitate a lucrurilor actualizată mereu de alegere. Mediul are o consistenţă proprie ”, *TI,* p. 109.

632 *TI, p.* 110.

633<’[09] „Omul plonjează în elemental plecând de la un domiciliu... El este interior faţă de ceea ce posedă, in aşa fel încât putem spune că domiciliul. condiţie a oricărei forme de proprietate, face şi viaţa interioară posibilă. El este în acest fel acasă ”, *TI,* p. 110.

634[010] „Interioritatea imersiunii nu se converteşte în exterioritate ”, *TI,* p. 110.

635[6"] TI, p. 111.

636[0,2] „Chiar şi ustensilele care sunt in vederea... devin obiecte ale plăcerii. Plăcerea unui lucru, fie şi ustensilă, nu constă doar in a aduce acest obiect la uzul pentru care e fabricat - pana la scriere, ciocanul la cuiul de bătut -, ci şi in a te chinui sau a te bucura in acest exerciţiu ”, *TI,* p. 111.

637 „în plăcere sunt doar pentru mine, în mod absolut. Egoist fără nici o referinţă la Celălalt - sunt singur fără singurătate, în mod inocent egoist şi singur (...), fără urechi precum un pântec flămând ”, *TI,* p. 112.

638 „Nu pot desigur să *gândesc* orizontul în care mă găsesc ca fiind un absolut, însă *stau acolo* ca într-un absolut. A sta acolo diferă tocmai de *a gândi.* Bucata de pământ care mă susţine nu este doar obiectul meu, ea susţine şi experienţa mea privitoare la obiect. Locurile călcate nu îmi rezistă, ci mă susţin. Relaţia cu locul meu prin această *stare* precedă gândirea şi activitatea ”, *TI, p.* 115.

639[6,5] „A simţi înseamnă tocmai a fi sincer satisfăcut de ceea ce se simte, a juisa, a refuza prelungirile inconştiente, a fi fără gândire, adică fără gânduri ascunse, fără echivoc, a nega toate implicaţiile - a sta acasă ”, *TI, p.* 116.

640*[6,6] L'Espace litteraire,* pp. 215-216, citat dc Jacques Rolland în *Parcours de 1'antrement* (Paris, PUF, 2000), p. 246.

641 „Tout l'cffort d'Emmanuel Levinas consiste â mcttrc cn question la domination traditionncllc dc l'onto-logic commc discours ou Dit dc Vetre ct â lui opposcr l'cmincncc d'un Dirc cthiquc ct mcta-physique chcrchant â laisser apparaître un «autrement qu'etrc» ou un «au-dclâ dc l'cssencc».", cf. F. Guibal, .. *.et combien de dieux nouveaux,* Aubicr-Montaigne, Paris, 1980, p. 113.

642[6,8] „...le concept lc plus important dc la philosophie dc Levinas est celui d'autrcmcnt qu'etrc.

întreprinse de Levinas. Suntem angajaţi o dată cu aceasta pe un alt traseu explicativ decât acelea care privilegiază solitudinea psihologică a mirării în faţa vastităţii cerului ori a necunoscutului, care preferă voinţa subiectivă de a şti pentru a şti sau pentru a putea ori acelea care cred, simplu, într-o ingenuă dorinţă de cunoaştere care ar fi fost sădită dintotdeauna în spiritul uman. Contrar tuturor acestora, geneza filosofiei ar trebui căutată în nemijlocitul sensibilităţii la alteritate, în urmele *(trace)* imemoriale lăsate de o afectare ce nu poate fi aleasă ori reprehendată. Evenimentul etic pre-originar - creaţia[652] celuilalt - devine acum origine a tuturor evenimentelor teoretice - chestionare, tematizare, verbalizare, judecare -, traseu înţeles de către Levinas ca drumul rostirii către zicere, drumul responsabilităţii către judecată. Noţiunile filosofiei - conştiinţă, logos, concept, esenţă, fiinţă - îşi au

(...) Levinas parlc dc l'autremcnt qu'etrc comme d'unc expression qui pretend cnonccr unc difference au-delâ de cele qui separe l'ctrc dc neant (...) ...l'idcc de crcation constituc unc voie d'acccs privilegicc â la comprehension de l'autrement qu'etrc.", cf. S. Petrosino, în voi. *La difference comme non-indifference,* ed. cit., pp. 97-98.

643 Observaţie făcută de J -L. Marion în debutul studiului *U autrui de l'individu,* voi. *Positivite et transcendance,* ed. cit. p. 287.

644 „Revelation dc l'au-dclâ dc l'etrc qui ccrtcs n'cst peut-etre qu'un mot; mais cc «pcut-ctrc» apparticnt â une ambiguite ou l'anarchic dc l'Infini resiste a l'univocitc d'un originairc ou d'un principe; â unc ambiguite ou â unc ambivalencc ct â unc inversion qui s'cnoncc preciscmcnt dans lc mot Dicu - l'hapax du vocabulairc, aveu de «plus fort» que moi cn moi ct du «moins que ricn», d'un ricn qu'un mot abusif, un au-delă du theme dans une pcnsec qui ne pense pas encorc ou qui pense plus qu'clle ne pense.", *AE,* p. 244.

645 „La responsabilite pour l'autre est une immediatete antcricurc ă la question: prcciscment proximite. Elle sc troublc et sc fait probleme des l'cntrcc du ticrs.", *AE,* p. 245.

646 „L'cntrcc du tiers, c'est la fait meme dc la conscicncc, du rasscmblement cn *etre* ct, â la fois, dans l'ctrc, l'hcurc dc la suspension dc l'ctrc cn possibilitc, la finitude dc rcsscnce acccssiblc â l'abstraction du concept, â la mcmoirc rasscmblant l'abscncc dans la presence, la reduction de l'ctrc au possiblc ct la supputation des possibles; la comparaison des incomparablcs, thematisation du Meme â partir dc la relation avec l'Autrc, â partir dc la proximite ct l'immcdiatctc du Dire anterieur aux problemcs, alors que l'idcntification du connaîtrc, par cllc-mcmc, absorbe tout *autre.", AE,* p. 246.

647[622] *AE,* p. 249.

648*AE,* p. 251.

649 *AE,* p. 253.

650 „Lc Dirc prc-origincl, anarchiquc qui est proximitc, contact, dcvoir sans fin - dire cncorc indiffcrcnt au dit ct sc disant lui-mcmc dans lc *donner,* l'un pour l'autre - substitution - rcquicrt la signification du thcmatisablc, cnoncc Ic Dit idealise, pese ct juge en justicc. Lc jugement ct la proposition naissent dans la justicc qui est mise cnscmblc, lc rasscmblcment, 1'ctrc dc l'ctant. Ici avcc lc probleme, commencc lc souei dc la verite, du dcvoilcmcnt dc l'ctrc.", *AE,* p. 251.

651 „Rcsponsabilitc pour Ies autres ou communication, avcnturc qui porte tout discours de la scicnce ct dc la philosophie. Par lâ, cettc rcsponsabilitc serait la rationalitc meme dc la raison ou son univcrsalitc, rationalitc dc la paix.", *AE,* p. 249.

652[t2S] „. . .la bonte dc la crcation, la gratuite qui parlc dans la crcation, deplacc ainsi l'axe scmantiquc qui regie lc concept dc crcaturialitc du probleme de l'ctrc ct du neant vers celui dc la diffcrcncc dc l'altcritc (...) la bonte qui parle dans la crcation (...) concerne la possibilitc meme du fait d'unc crcation, c'cst-â-dirc d'unc separation qui nc soit pas un moins mais un plus, d'unc separation qui soit alterite ou, d'unc separation qui nc soit pas simplcmcnt negation.", cf. Pctrosino, în cd. cit. p. 101.

preistoria[653] în incomparabilul chipului celuilalt, în lipsa de măsură şi noimă a transcendenţei - una ce nu se oferă investigaţiei, ci priveşte[654] subiectul din inconvertibilul alterităţii.

Relaţia de proximitate, *faptul-de-a-fi-unul-pentru-altul,* învesteşte ordinea timpului cu alt sens decât cadrul evoluţiei evenimentelor private, un sens interpersonal - intertemporalitatea afecţiunii şi a urmei celuilalt. Proximitatea, cea în care se decide veracitatea logosului, nu trebuie însă redusă la cadrul formal al experienţei intersubiective; ea este ocazia cu care signifianţa sensibilităţii eului pre-originar se produce ca signifianţă a lui *unul-pentru-altul,* ca bunătate şi dorinţă/aspiraţie metafizică. Ideea însăşi de ordine socială, de justiţie, de stat ar fi nonconfigurabilă fără prealabilul afecţiunii proximităţii, *„legea este în sânul proximităţii".*[655]

Abia în evenimentul situării de sine a conştiinţei transcendentale în faţa unui obiect pre-situat, unul ce nu se solicită angajat în fiinţare, ci pre-există anterior originii relaţionale şi precedă subiectivitatea cogito-ului, alteritatea lasă să se ivească sensul an-arhic al unei transcendenţe. Este transcendent cel/ceea ce poate stărui în obscuritatea orizontului anarhic mai înainte ca proiectul fenomenologic al unei centralităţi subiective să-l poată viza. Anterioritate în raport cu actul vizării, alteritate în raporţ £U totalitatea sferei conştiinţei intenţionale, inaugurează un sens nou pentru transcendenţă, care nu mai este nici Fiinţa, nici Nefiinţa, nici Dumnezeu. Pentru că Fiinţa este fiinţă a fiinţării subiectului, sensul ei revine la subiectivitate; pentru că nefiinţa se decide în experienţa antefactuală a morţii, aceasta se constituie ca pur orizont de existenţialitate şi comprehensiune al unui dincolo sau dincoace de moarte ori principialitate a posibilităţii morţii - sens iarăşi contextualizant. Abia o dată cu alteritatea vine către subiect ceva care lui nu-i poate aparţine, devine pentru întâia oară posibil un eveniment de *întâlnire* unde eul nu-şi poate integra „altul" - frapare a frontalităţii reciproc ireductibile, impact a două/multe sfere care rămân totuşi separate, întregi, autonome, se anunţă ceva strict obiectiv, cineva care poate *obiecta* la intenţiile subiectului, i se poate opune, îi poate scăpa ca esenţă. Fiinţa şi nefiinţa nu obiectează în modul sugerat mai sus al

653 „Dans la comparaison de l'incomparablc serait la naissancc latente dc la representation, du logos, dc la conscicncc, du travail, dc la notion neutre: etre. Tout est cnscmblc, on pcut allcr dc l'un â l'autre ct dc l'autre â l'un, mcttrc cn relation, juger, savoir dc demander *ce qu'il en est* dc..., transformer la maticrc. A partir dc la representation se produit l'ordrc dc la justicc moderant ou mesurant la *substitution* dc moi â l'autre ct restituant lc soi au calcul. La justicc exige la contcmporaneitc dc la representation. C'est ainsi que Ic prochain devient visiblc, ct dc-visagc, se presente, et qu'il y a aussi justicc pour moi. Le Dirc sc fixe en Dit - s'ccrit preciscmcnt, sc fait livre, droit et sciencc.", *AE, p. 247.*

654[620] „Les autres d'emblee me concemcnt. La fratemite precede ici la communautc dc genre. Ma relation avcc autrui cn tant que prochain donnc lc sens â mes rclations avcc tous Ies autres.", *AE,* p. 247.

655 *AE,* p. 248.

alterităţii.

A spune că fiinţa este temei absolut, categorie de maximă generalitate care exprimă însăşi principialitatea posibilului realităţii înseamnă a repeta truisme care nu dezvăluie nimic. A fiinţializa faptul că se există nu e decât parazitare metafizică în jurul unei operaţiuni logice elementare - legea întemeierii. Pentru nici o filosofie nu a fost îndoielnic faptul că o fiinţă a fiinţării este temei absolut; însă dincolo de acest adevăr, orice insistenţă în jurul fiinţei devine delir tautologic. Oricare ar fi obiectul diverselor metafizici, în acel obiect fiinţa lui este implicită. Postulatul fiinţei fiinţării vrea să transfere interesul dinspre obiectul calificat înspre temeiul care posibilizează orice calificare, însă lasă apoi temeiul în umbra indicibilului acategorial. Despre fiinţa fiinţării nu se poate enunţa nici un sens; se poate produce predicatul care să-i repete substantivarea. O filosofie ce-şi propune să pornească de la şi să repete enunţul tautologic uită non-sensul care-i ironizează consecvenţa.

Ca să existe un principiu de sens dincolo de suficienţa, mereu reducţionistă a subiectivităţii, este nevoie de obiecţia alterităţii. întrebarea metafizică fundamentală se produce în relaţie cu celălalt, lumea an-arhică a transcendenţei - *an-arhie* ce nu revine la dezordine, ci doar semnalează un dincoace de începutul circular al ipseităţii. Experienţa eului nu poate *începe* în sine pentru simplul fapt că *e* dintotdeauna, într-o iluzie a eternităţii interioare, la sine. Celălalt deschide un punct transversal în tautologiile falsei veşnicii interioare, produce o fractură a suficienţei, irelevant doxice, a ipseităţii. Folosind categoria amorsată de etica levinasiană, am spune că experienţa lumii debutează pe seama experienţei *cu* celălalt, a exteriorităţii (a se remarca, nu experienţă *a* celuilalt de către eu, ci experienţă *cu* un alt eu exterior). Altfel decât fiinţă şi nefiinţă este, în sens generic, alteritatea, ceea ce înseamnă nu faptul că aceasta nu cuprinde în sine fiinţa şi nefiinţa, ci că ea este mai revelatoare decât principialitatea posibilului fiinţării şi nefiinţării. Alteritatea iradiază sens propriu şi, astfel, transcendent, pe deasupra orizontalei binomului metafizic. Sensul propriu nu revine la proiecţia de sens a unei heterointenţii - sens în opoziţie, avangardă metafizică, limbaj ce ştie să semnifice fără a denota.

Dincolo-de-fiinţă ca expunere a sensibilităţii

Scopul lui Levinas este să omologheze alte categorii decât cele ale tradiţiei filosofilor idealiste şi fenomenologice, în vederea calificării eticii ca*filosofie primă,* unde subiectul să nu fie reductibil la esenţă ori concept, să nu rezulte din vreo intenţie constitutivă. Adesea vom putea remarca însă ingratitudinea deliberată a criticilor în bloc[656] [657] şi sub

656 în *AE,* p. 157, găsim afirmaţia de-o intolerabilă generalitate, in urma căreia o critică nu numai că se justifică,

657dar ea devine obligatorie: „...pour la tradition pliilosophique de l'Occident, toute spiritualite

impulsul unor ambiţii reformiste cu orice preţ. Universalizarea atitudinii etice, atitudine practică, iar nu sistem de principii, este o ambiţie care se oferă ca sub delegaţia unei revelaţii ecosistemice. Celălalt trebuie salvat cu orice preţ, preţul fiind chiar acceptarea naturalităţii, a universalităţii atitudinii etice. Cu atât mai mult, cu cât nu se impune cu evidenţa naturalului, aceasta deschide câmpul unei opţiuni. Raţiunea care susţine respectabilitatea omului în morala kantiană transformându-1 în scop în sine, justificând imperativul categoric, e înlocuită aici cu transcendenţa calitativă - pozitivă, spun unii comentatori - a alterităţii, *Illeitatea.* Persuasiunea discursului levinasian nu şi-ar dovedi eficienţa, dacă nu ar fi în prealabil asumată disponibilitatea de-a accepta ritul de semnificare/mitizare a celuilalt sub calificările transcendenţei, infinităţii, majestăţii etc. Poate să ne convingă numai după ce a fost acceptată legitimitatea descrierii subiectului *celălalt* prin acele atribute. Şi aşa încă discursul tot Se dovedeşte circular, putâiidu-se răsfrânge în atitudine ca grilă de mistificare permanentă, ca violenţă inversată - terorism (moral) invertit - a supralicitării etice a celuilalt în numele unui discurs învăţat, preluat sub egida autorităţii celui ce l-a propus şi care poate dovedi abilitatea de-a se ascunde în spatele aparenţei legitimării naturale. Problema majoră a eticii lui Levinas este să poată impune - termen impropriu - propria grilă de sens, ca şi cum ea s-ar fi constituit în chip natural în interioritatea sensibilităţii subiectului mai înainte *{avani)* de contactul acestuia cu vreo ideologie; altminteri e sortită să lunece în spaţiul de joc persuasiv al discursului politic, în sens foarte larg.

Filosofiei tradiţionale, lecturată uneori capricios, îi este reproşată reducerea subiectului la apariţia sa în câmpul fiinţei sau generarea sensului din idealitatea logică. Idealismul a predat teza identităţii subiectului şi conştiinţei, idealitatea conştiinţei fiind însăşi funcţionarea ca subiect - la extremă, coincidenţă a raţionalităţii cu totalitatea subiectului, fază violent amendată de la Nietzsche încoace. Reducţia subiectivităţii la conştiinţă ar domina gândirea filosofică occidentală care face efortul, începând cu Hegel, *„să surmonteze dualismul fiinţei şi gândirii, identificând, sub diferite figuri, substanţa şi subiectul.* Subiectul idealist se va descoperi pe sine ca fiinţă în-sine sau în-şi-pentru-sine, ceea ce echivalează cu identitatea fiinţei cu conştiinţa. Logosul ontologiei va fi această originaritate autodescriptibilă, autosemnificativă a conştiinţei transcendentale. Fiinţa îşi găseşte împlinirea în fiinţare ca priză, în timp, a fiinţei fiinţării. Heideggerianismului i se impută, în plus, semnificarea umanului ca eveniment al fiinţei şi, astfel, neutralizarea unicităţii prin proiecţia pe fondul unei cauze de posibilitate, ca ocazie pe seama căreia se etalează gestul fiinţării, se rosteşte istoricitatea fiinţei, ca şi cum aceasta ar trebui să-şi dezvăluie epica ori, mai originar,

---

ticni dans la conscience, dans l'cxposition dc l'ctrc, dans le savoir.".

poetica, transcendenţei imemoriale. Reforma viziunii levinasiene asupra subiectului se edifică pe un nou înţeles, anume tratarea acestuia în perspectiva sensibilităţii ireductibile la conştiinţă sau tematizare: *„...la conscience - savoir de soi par soi - n'epuise pas la notion de subjectivite."*[658] Proximitatea celuilalt ia locul viziunii, perspectivei thetice asupra lui, conştientizării lui, interpretării/comprehensiunii lui cu scopul de a-l semnifica. Principial, celălalt nu capătă sens, ci *vine* din infinitatea diferenţei la prezenţă, intră în relaţie, şi această situare este veritabila înscriere în topologia etică, iar nu aderenţa la o doctrină ori alta. Proximitatea[659] este relaţie, iar nu sens, nu esenţă inteligibilă, ceea ce face ca etica să fie dincolo sau deasupra oricărui gen de filosofare în care se vizează aducerea obiectelor la esenţe. Autoviziunea - sincronie a logosului cu faptul privirii - vicioasă a descripţiei transcendentale, manifestarea coincidenţei dintre *în* şi *pentru* a ipseităţii idealiste, confuzia dintre adevăr şi intenţia veritativă trebuie recuzate în numele înlocuirii lor cu notele specific etice ale subiectului: sensibilitatea, vulnerabilitatea, maternitatea afecţiunii sau responsabilitatea pentru altul. Nu aducerea la semnificaţie a celuilalt este ceea ce contează acum; contează originarul signifianţei care se traduce ca a fi *pentru* celălalt[660], donaţie a psihismului şi bunătate hiperfiinţială. Subiectul se arată ca unic, dar nu în travaliul reducţiilor la propria interioritate, ci în caracterul de neînlocuit al responsabilităţii pentru celălalt. Calificaţia etică afişată aici trebuie reţinută; nu ipseitatea reclamă recunoaşterea unicităţii, ceea ce ar reveni la ratificarea simplă a egoismului pozitiv, ci sensibilitatea afecţiunii care nu se doreşte absolvită de povara responsabilităţii. Responsabilitatea *iremisibilă*[661] este chiar modul individuaţiei etice. Mai mult decât o sarcină, inasumabilă, responsabilitatea este o povară ce arde 'pielea' eului *„ca şi tunica lui Nessus".*[662]

Relaţia cu alteritatea impune o înţelegere precisă a sensului *an-arhiei:* lipsa de mediere teoretică, lipsa de început în intenţiile conştiinţei logice. *An-arhică* este o relaţie de proximitate etică cu

---

658[613] *AE,* p. 163.

AE, p. 162.

659 „...la proximitc est nommcc «obsession»; par cette rupture soudaine, la diffcrcncc du meme â l'autre sc fait non-indifferencc. Dans l'obsession par le prochain s'cffcctuc lc Dirc: «Lc Dire, ou le sujet parlant s'cxposc â autrui, ne sc reduit pas â l'objcctivation du theme cnoncc: qu'cst-cc qui est donc venu blcsscr lc sujet pour qu'il expose ses pcnsccs ou s'cxposc dans son Dirc».(AE, p. 133)", cf. Paul Ricccur, *Autrement (lecture d'Autrement qu'etre ou ati-delâ de l'essence d'Enimanuel Levinas),* PUF, Paris, 1997, p. 21.

660 „L'un pour l'autre qui n'est pas un defaut dc l'intuition, mais lc surplus de la responsabilite. C'cst ma responsabilite pour l'autre qui est lc pour de la relation, la signifiancc meme dc la signification laqucllc signific dans lc Dirc avant dc sc montrer dans le Dit. *L'un-pour-l'autre* - c'est-â-dire la signifiancc meme dc la signification!", *AE,* p. 158.

661[a?] *AE,* p. 173.

662*AE,* p. 173.

singularitatea unui altul, în care eul este insubstituibil în responsabilitate, iar celălalt, ireductibil la conştiinţa sensului, e smuls idealităţii ce l-ar înlocui şi lăsat astfel la distanţa anterioităţii *anacronice*[663] de unde să nu poată fi adus la sincronia conceptului. Anarhia, imposibilitate a prizei intenţionale, semnalează responsabilitate[664] etică în anterioritatea angajării voinţei, pre-originaritatea situării în afecţiunea celuilalt. Eul etic îşi este înnăscut[665] sieşi - teză pe care Levinas nu o va putea lămuri altfel decât indicând sensibilitatea spontană la suferinţa şi moartea celuilalt, vulnerabilitatea. Fără a propune principii care să solicite creditare dogmatică, totuşi inneismul afectării etice este oferit în felul aserţiunilor arbitrare ale dogmelor. Metafora *persecutatului* asignează imposibilitatea de a alege între un destin etic şi unul non-etic, sprijinit pe alte fundamente. Subiectul lui Levinas este *persecutat* realmente de obligaţia de a se recunoaşte într-un destin etic, este *ostaticul* unui imperativ autoîntreţinut căruia îi acordă creditul transcendenţei. Subiectul etic este victima unui destin, pozitiv, pentru care nu a optat, este agentul unui bine cu forţa, zelotul unei transcendenţe ce i-a suprimat libertatea pentru a-1 învesti cu o responsabilitate de neasumat. Ipseitatea subiectului etic este legată într-un fel de *„nedezlegat"*[666] de responsabilitatea pentru altul, exprimată în pre-originarul asumării ca *„gestaţie a altului în acelaşi"*[667], ipostază de la care nu poate abdica, sens indenegabil care trebuie realizat ca unicitate a de-neînlocuitului, ca *elecţiune* şi, la un nivel foarte profund, ca *mesianitate* a eului. Menţinerea în responsabilitatea etică semnifică o calificaţie pozitivă, emfază, dincolo de ontologia menţinerii în fiinţă; sensul responsabilităţii asumă subiectul ca *expulzat*[668] dincolo-de-fiinţă. Sensibilitatea responsabilităţii este an-arhică pentru că advine din diacronia inasumabilului, timp anterior memoriei istoriale în care conştiinţa de sine s-ar putea descrie. Identitatea unicităţii subiective este realitate *pre-logică, pre-sintetică,* adică anterioară aprehensiunii de sine, una ce nu se constituie în efortul autodescoperirii transcendentale. Paneticismul devine aici, şi trebuie întărit şi semnalat acest pericol pe

---

663 *AE,* p. 159.

664 [M0] „C'cst dans une responsabilitc qui ne se justifie par aucun cngagement prealablc - dans la responsabilitc pour autrui - dans unc situation cthiquc - qui dessinc la structurc meta-ontologique ct meta-logiquc dc ccttc Anarchic, dcfaisant lc Logos ou s'inscrc l'apologic, par ou la conscicncc toujours sc rcssaisit et commandc.", *AE,* p. 162.

665 [M1] „Lc soi-mcmc ne pcut pas *se* fairc, il est deja fait de passivite absoluc, et, dans cc sens, victime d'unc persecution paralysant toutc assomption qui pourrait s'evcillcr en lui pour lc poscr *pour* soi, passivite de l'attachcmcnt deja noucc comme irrcversiblement passcc, en deţâ dc toutc memoire, dc tout rappcl.", *AE,* p. 165.

666 [M1] *AE,p.* 167.

667 <> *« AE,* p. 167.

668 „En soi, lc soi-meme est l'un ou l'uniquc separe dc l'etrc.", *AE,* p. 168.

care, explicit, Levinas nu-1 gestionează, care însă se configurează pas cu pas ca totalitarism al singurei - pentru că, anterioară libertăţii de asumare - alternative, ideal afectat de un complex eschatologie.

Altfel-decât-a-fi; interes(s)are

Dezamorsând interesul metafizic pentru cuplul conceptual fiinţă-nefiinţă, Levinas nu zăboveşte în stupefacţia unei falii pe cale de-a se deschide, pentru a semnala o pură diferenţă încă fără contur. El oferă raţiuni pentru o nouă focalizare, propune un sens transcendenţei corelativ alterităţii personale. Sensul transcendenţei trimite la un dincolo de fiinţă care, în lipsa unui concept calificant, va fi semnalat prin sintagma *altfel-decât-a-fi (autrement qu'etre),* cu specificaţia că ocurenţele nu-i revin la sensul lui *a fi altfel,* nici la *a nu fi*| nu e vorba nici de alteritate modală în sânul fiinţei, dar nici de radicalul negativ al nefiinţei. *Altfel-decât-a-fi* trebuie căutat dincoace de nefiinţă, dar în afara cadrului general al purei fiinţări, în orice caz, într-un alt[669] [670] registru de sens decât fiinţarea, printr-o dialectică speculativă a corelativităţii mutuale fiinţă-nefiinţă. Dilema metafizică enunţată de hamletianul *a fi* sau *a nu fi* nemulţumeşte vădit gândirea levinasiană. Sensul transcendenţei nu trebuie emis prin asignare teoretică în cadrul marcat de amintita dilemă. Mai curând trebuie intuit un sens care să descrie sugestia lui *altul decât fiinţa, altfel decât a fi* şi către acel sens să fie adusă transcendenţa - simplitatea formală a lui *„dincolo",* care însă nu trimite la submergenţa generică a fiinţei ori a corelaţiei fiinţă-neant. *„Dincolo"* produce vidul unui contrasens, sens anarhic dezvoltat în însăşi rebeliunea metafizică; cu toate acestea nu lansează un simplu gol apofantic, cât semnalează puritatea pozitivă a unei esnnţe în calificare. In primă instanţă spaţiul de sens eliberat în adverbul *altfel* tinde să fie ocupat de obscurul impersonal *il y a* (se întâmplă), cu care conştiinţa se întâlneşte în afara gestei intenţionale. Sensul lui *il y a* bântuie în preajma subiectului prin instantaneitatea futurităţii, în imposibilitatea de a fi liber de vectorul temporal, sugerează o alteritate diacronică, tablou de sens unde se arată pre-originarul celeilalte persoane. Levinas va enunţa teza radicală: *fiinţarea este fiinţare interpersonală;* acest inter[646] deschide o dată cu sensul alterităţii domeniul transcendenţei. A fi înseamnă a persista într-o esenţă care-i deschide celuilalt acces la

669 „Non pas etre autrement, mais autrement qu'etre. Ni non plus nc-pas-etre. Passcr n'equivaut pas ici

670â mourir. L'etrc et le nc-pas-ctrc s'eclairent mutucllemcnt ct deroulcnt une dialectiquc speculative qui est une determination dc l'ctrc ", /IE, pp. 13-14.

interioritatea mea - în afectare şi ospitalitate - rămânând radical diferit, *„esse est interesse"*[671]. Fiinţare în relaţie cu ireductibilul alterităţii indică un nou sens pentru o filosofie a intercs(s)ului. A căuta o definiţie bună pentru fiinţarea subiectivă obligă la reevaluarea interesării (interessement), recunoaşterea dramei pozitive în care se regăsesc persoanele multiple, egomorfe, alergice şi deja în luptă a tuturor contra tuturor. Cadrul formal aprioric unde se consumă drama interes(s)ării solicită precizia unei descripţii în termeni de *sincronism* al combativităţii, gradul zero al contemporaneităţii semnalat de *izbitura* celuilalt, *lovitura* persoanei a doua, *intriga* pluralităţii ce concură la ecosistem. Extrema contemporaneitate descrie temporiţia ca deja afectare a celuilalt, în care Levinas găseşte, rebotezând-o ca *intolerenţă alergică*[672] la persistenţa ontologică a celuilalt, sensul lui *altfel decât a fi,* dramă a vulnerabilităţii deasupra ori dincoace de condiţia de fiinţare. Aici, pe câmpul acestei lupte, se efectuează determinaţia interpersonală, se conturează individuaţia o dată cu limitele, se hotărăşte sensul lingvistic al interesfsjării, sensul politic[673] al consimţirii la imediatul fiinţării celuilalt care dintotdeauna deja educă şi asignează.

Proximitatea în afara distanţei; rostirea revelatoare şi alienarea rostirii; Raţiunea

Intenţia declarată în AE[674] este de a gândi categoria proximităţii în afara cadrului oferit de ontologie[675], adică în abstracţie de ideea de

---

671 <'/1<' „Lc moi ne sc constitue toutcfois pas cn prive. Son cmersion graduclle â travers l'cffort dc comprehension du mondc se produit dans un rcscau dc rapports intcrsubjectifs inhercnts â son appartcnance au mondc cllc-mcmc ct antericur ă chacun dc scs mouvcmcnts intcntionnels. Lc moi, qui sc prcscntc comme unc tentative dc totalisation du mondc, sc trouve «cn face» dc l'autre, qui «refractairc â Ia categoric» constitue unc «mise cn question du Mcmc», dc sa spontancitc egoiste. La presence dc l'autre impliquc la rupturc du moi-totalitc. L'autre est l'absolumcnt autre quc le moi au niveau categorici.", cf. Ponzio, *op. cit.* p. 52.

847 *AE,* p. 15.

672 *AE,* p. 15.

673 Remarcat cu multă fineţe de către J. Derrida, în bine cunoscutul studiu, dintre cele dintâi dedicate lui Levinas, *Violenţă şi metafizică* (tradus în românește de Bogdan Ghiu), în *Scriitura şi Diferenţa,* ed. Univers, 1998. Acesta subliniază ideea diferenţei relafiei intersubiectivităţii levinasiene faţă de acel Miteinandersein heideggerian: „Sub solidaritate, sub tovărăşie, mai înainte de Mitsein, care nu ar fi decât o formă derivată şi modificată a raportului originar cu celălalt, Levinas vizează deja faţa-către-fa|ă şi întâlnirea chipului. «Faţă-către-faţă fără intermediar» şi «fără comuniune». Fără intermediar şi fără comuniune, nici mediatitate, nici imediatitate, acesta este adevărul relaţiei noastre cu celălalt, adevărul fată de care logosul tradiţional se arată în veci neospitalier.", p. 133.

674 858 *AE,* p. 32.

675 „Lc pari majcur de cc livre (TI) est de licr le destin du rapport â etablir entre Tethiquc

spaţialitate care reglează şi măsoară distanţele, dar şi în afara ideii de esenţă care constrânge la exerciţiul donării de sens, la imanenţa autoconservării eului, la identitatea oferită intelecţiei. Sensul levinasian al proximităţii va fi înţeles împreună cu ideea rostirii *(le dire)*[651] [676], anterioară instituirii verbale (dit). Tematizarea topologică, ce face din exterioritatea dimensiunii spaţiale o măsură a relaţiei, suferă aici o recesiune de sens, este înlocuită de atitudinea situării interpersonale; spaţialitatea este ceea ce permite proximitatea rostirii, deschiderea unuia către celălalt, încă în anterioritatea performării unei finalităţi de comunicare, în anterioritatea articulării semnificaţiilor şi a mesajelor. Dacă proximitatea anunţă reducerea distanţei, trebuie să asimilăm sensului distanţei imposibilitatea ca un subiect să perceapă deschisul rostitor al altuia, punerea în atitudinea semnificării când încă el nu ştie vorbi sau nu-şi poate face auzite clar cuvintele. Distanţa, deşi nu se obligă la tăcere, marchează spaţiul care nu permite manifestarea rostirii. Proximitatea şi rostirea n-au sens decât corelative. Categoria spaţialităţii nu-şi pierde totuşi statutul ontologic pentru a deveni metacategoria unei psihologii relaţionale. Ceea ce se doreşte enunţat e faptul că dimensiunea reglabilă a distanţei se semnifică în relaţia interpersonală, unde caracterul a ceea ce poate fi rostit decide sensul distanţei. Este îndepărtat acel lucru al cărui sens nu poate veni la rostire, ceea ce e obligat să suporte exilul necunoscutului, a de-nerostitului şi, în sens profund levinasian, celălalt este infinit îndepărtat ca unul ce nu vine la esenţă. Apropierea, reciprocitate falsă pentru că disimetria etică e originară, aduce desfăşurarea de lume ca bucătărie a sensurilor cu care subiecţii se pot nutri, sensuri emergente pe raza purei lumini a rostirii încă necalificate. Astfel, apropierea nu vrea să stabilească intimităţi între monadele separate ale fiinţei; o dată cu atitudinea rostirii fără spusă *(dire sans dit),* apropierea este sens al subiectivităţii transcendente fiinţei - ceea ce trebuie înţeles că survine numai din relaţia între subiecţi iar nu din fiinţă, unde sensul separaţiei se pierde, unde rostirea şi tăcerea coincid.

O minimă incursiune în sensul heideggerian al rostirii ca temei[677] originar ontologico-existenţial al limbii ne va lămuri, poate, mai bine în ceea ce priveşte diferenţa novatoare a viziunii levinasiene. Actul rostirii

---

de la responsabilite el l'ontologic au destin du langage de l'unc et de l'autrc: le Dire du cote de Tethiquc, lc Dit du cote de l'ontologic ", cf. Ricaeur, *op. cit.* p. 1.

676 „Proximite comme dire, contact, sinceritc de l'cxposition; dire d'avant lc langage, mais sans lequel aucun langage, comme transmission de messages, ne scrait possible.", *AE,* p. 32.

677 Cf. Martin Heidegger, *Fure şi timp* (trad. Dorin Gabricl Tilinca), cd. Grinta, 2001, Cluj-Napoca, p. 197.

este pentru Heidegger la fel de originar ca şi situarea afectivă şi înţelegerea, constituindu-se ca articulare a comprehensibilităţii în care *Dasein-ul* cuprinde împreună propria esenţă şi totodată orizontul lumii pentru a le aduce la limbaj, la enunţ sau la explicitare. Acest tip originar de comprehensiune a modalităţii specifice a situării în lume este deja semnificare în prealabilul cuvântării, dar asta nu afectează caracterul de înţelegere dezvoltat în operaţiunea Dflscin-ului - semnificare ca şi cuprindere de ansamblu[678]. Rostirea nu este doar un act, una dintre multele posibilităţi de autorevelare a situării în lume ci, mai profund, este funcţie constitutivă a existenţialităţii autentice a Dasein-ului ca unul ce aduce fiinţa în limbă. Ca act efectiv, rostirea înseamnă articulare de sens într-un context comunitar, adică *„a articula comprehensibilitatea propriei fiiri-în-lume, fii re de care fine şi faptul de a fi în comuniune."*[679] în afara cadrului performativ imediat - a accepta, a refuza, a reclama, a preveni, a explica, a consulta etc. -, ori a intenţiei explicite, rostirea este în esenţa ei semnalarea unui anume tip de comprehensiune şi orientare a Dnsein-ului deschis revelator către ceva. Mai originară decât limbajul discursiv, rostirea nu înseamnă deschidere tematică, proferarea unui enunţ sau fixarea unei semnificaţii, ci o deschidere către altul a modului fiinţării comunitare în care se produce explicitarea comprehensivă a condiţiei mundane, împreună cu o revelare a luminii fiinţei acestui fiind anume care e *Dasein-ul.* în acest cadru, comunicarea în sensul restrâns al transmiterii de sensuri şi informaţie este doar o specie, e drept, majoră, a comunicării ca experienţă existenţială în care se produce deschiderea fiinţei către ceilalţi[680] împreună cu care fiinţează în acelaşi orizont de lume, cu care se împărtăşeşte acelaşi conţinut de semnificare. Ca şi co-fiinţător celorlalţi, rostitorul se deschide experienţei comune şi se ex-primă pe sine într-un travaliu ec-static orientat către ceilalţi, ca situare esenţial ontologică. Nu rostirea produce deschiderea; aceasta defineşte esenţa fiinţării-în-comuniune; rostirea nu face decât să îndrepte către limbă acest *„în afară''* de sine - plasare ori dispunere afectivă - presupus în experienţa comunitară, să articuleze în planul semnificaţiilor acel orizont de comprehensibilitate originară dat în faptul dispunerii afective a fiinţării comunitare. Performanţa prelingvistică a rostirii constă în aducerea la lumină a acestei situări originare a deschiderii către ceilalţi în modul fiinţării-împreună, deschidere ce fundamentează mai apoi, prin gestiunea socială şi instituţională a

678 *Ibidem,* p. 198.

679 *Ibidem,* p. 198.

680„în comunicarea văzută sub această perspectivă, se articulează firea comprehensivă in compania altora. Ea efectuează împărtăşirea co-situării afective şi a înţelegerii pe care o aduce fiirea în comuniune. Comunicarea nu este cu nici un chip ceva de felul unui transport de trăiri, de exemplu opinii şi dorinţe, din interiorul unui subiect spre interiorul altui subiect. Co-existenţa se manifestă deja de o manieră esenţială în cosituarea afectivă şi în înţelegerea colectivă ", *ibidem, p.* 199.

relaţiilor, cvasitotalitatea modurilor fiinţării cotidiene. Heidegger vorbeşte de patru momente esenţiale care marchează procesul rostirii: lucrul despre care se rosteşte (tema abordată); sensul proferat prin rostire; comunicarea ca împărtăşire; mesajul ca atare. Structura acestora caracterizează existenţa de tipul Dasem-ului, întreţinând opera esenţială de aducere a fiinţei în limbă.

Corelatul necesar al rostirii este ascultarea, pol simetric către care se constituie ifrteligibilitatea şi înţelegerea. Caracterul eficient al relaţiei deschiderii reciproce devine evident o dată cu finalizarea sensului rostirii în ascultare; după cum ascultarea este *„constitutivă"*[681] rostirii, performanţa ei ratifică sensul şi calitatea fiinţării-împreună. Deschisul, în intervalul căruia circulă sensul fiinţării de la rostire la ascultare, capătă relevanţa ontologică a originarităţii tipului de co-existare necesar naşterii limbii. Nici încapsulat în sine, dar nici donat celuilalt, subiectul deschis alterităţii devine cu atât mai pregnant conform propriei esenţe comunitare, cu cât este mai tranzitiv în relaţiile cu ceilalţi[682], tranzitivitate asigurată nu prin simpla docilitate a circuitului verbal, cât prin calitatea fundamentală a înţelegerii. înţelegerea condiţionează putinţa ascultării, după cum urechea interpretează numai cuvintele limbii ştiute. Ceea ce se aude nu este doar sunet sau o ordine oarecare a sonorităţii, ci, dincolo de asta, fiinţa anume care produce acel sunet, sursa efectivă - eventual intenţionată - a mişcării sonore: vântul, maşina, copilul, focul, privighetoarea, ciocanul etc. Adică ceea ce se aude nu e doar sonoritatea pură, ci sursa originară comprehensibilă pe orizontul fiinţării comunitare, căci auzirea activează elemente de pre-înţelegere pe care le asociază spontan efectului de ascultare sonoră. O dată auzit, lucrul este deja înţeles, ca şi cum limba în care el se rosteşte este co-originară fiinţei şi mai veche decât orice experienţă.

Luate în sine, chiar abstracţie făcând de sensul comunicaţional, purul fapt al rostirii şi cel al ascultării deja exprimă esenţa fiinţării cotidiene, deschiderea către alteritate şi neputinţa găsirii propriului în afara acestui cadru existenţial. Accesul la înţelegerea a ceea ce este rostit ar fi cu neputinţă în absenţa situării împreună în esenţa ori la nivelul fiinţării despre care e vorba; ceea ce se comunică explicitează doar acel fond de pre-comprehensiune dobândită prin experienţa comuniunii. Chiar dacă nu ar ft înţeles, ceea ce se rosteşte, ceea ce se aude e tocmai faptul că ceva e de neînţeles, nu simple emanaţii sonore ce se rătăcesc în ureche. Inteligibilitatea sau non-inteligibilitatea se asociază

681 *Ibidem,* p. 200.
682 „Ascultarea constituie chiar deschiderea primordială şi veritabilă a Dascin-ului pentru acea putinţă-de-a-fi a sa care-i este cea mai proprie. în măsura în care el ascultă [acea voce pentru care are afinitate], vocea prietenului pe care orice *Dasein* îl arc în preajma sa.", *ibidem,* p. 200.

originar[683] rostirii, de unde limba se va ivi ca tranşare constantă între cele două posibilităţi şi electiunea comunitară a inteligibilităţii. însăşi posibilitatea experienţei senzoriale a auzirii este fundamentată mai adânc decât în capacitatea unor analizatori, pe capacitatea[684] de înţelegere care, la rândul ei, se constituie în tipul de fiinţare-împreună-cu-altul.

între posibilităţile esenţiale ale rostiri se află şi ceea ce pare a nega detemiinaţia ei teleologică, anume tăcerea. Esenţială această intuiţie heideggeriană care face din tăcere o modalitate excepţională a rostirii originare! Tăcerea nu e înţeleasă ca o moarte a vorbirii, ca un blocaj al comunicării sau com-uniunii, ci ca o continuare silenţioasă a livrării de sens practicată verbal. Tăcerea însăşi este ceva care *„dă de înţeles"* poate mai mult şi mai semnificativ decât vacarmul frazelor dezlănţuite. Mai mult,'sensul tăcerii se face înţeles abia o dată cu rostirea veritabilă, împreună cu care emană din comprehensibilitatea originară: *„Numai in cadrul rostirii veritabile este posibilă tăcerea propriu-zisă. Pentru a avea putinţa tăcerii, Dasein-ul trebuie să aibă ceva de spus, cu alte cuvinte, să dispună de o veritabilă şi vastă capacitate de revelare a lui insuşi. Abia atunci starea de tăcere ajunge să demaşte, surclasând anihilator «vorbăria». Ca mod al rostirii, starea de tăcere articulează atât de originar comprehensibilitatea Dasein-ului, încât în ea îşi află rădăcina veritabila putin[ă-de-a-asculta precum şi faptul lucid de a-fl-în-compania-altora."*[6a] Ceea ce rămâne de reţinut până aici este ideea că rostirea este constitutivă Dasein-ului ca tip de fiinţare situată în deschis şi plasată afectiv în com-uniune cu ceilalţi, că prin această capacitate se exprimă o modalitate a fiinţei, anume fiinţa-împreună ce are drept sarcină revelarea prin limbă.

Ce se întâmplă cu limba atunci când *Dasein-u*| este acaparat de existenţa cotidiană ruptă de temeiul ei cu fiinţa? Rostirea degenerează, capacitatea revelatoare se ocultează pe fondul căderii în fiinţarea inautentică dominată de autoritatea impersonalului *Se,* este înlocuită de disimulare. Rostirea revelatoare, alterată de complacerea în sineitatea cotidianului impersonal, devine bavardaj, *vorbărie* - formă pozitivă a manifestării Dasem-ului în înţelegerea şi explicaţia specifice fiinţării cotidiene. Ceea ce se livrează în vorbărie nu este precedat de prealabila aprofundare şi însuşire a esenţei proprii obiectului despre care se vorbeşte, nici nu emerge unei veritabile comprehensiuni, ci, dimpotrivă,

683„...avem o înţelegere prealabilă a ceea ce este rostit", *ibidem,* p. 201.

684[u0] „Rostirea şi ascultarea se fondează pe înţelegere. Aceasta din urmă nu se constituie nici prin rostire abundentă şi nici printr-o percepere auditivă sârguincioasă a sunetelor dimprejur. Doar cine înţelege deja, doar acela are putinţa de a asculta ", *ibidem,* p. 202.

este o rostire facilă fără fundament despre tot ceea ce preocupă în mod cotidian şi în afara oricărei exigenţe de comprehensiune, sub pura protecţie a conjuncturalului dirijat de Se-ul impersonal în care fiecare se poate regăsi doar pentru a beneficia de confortul anonimatului. Acel mod specific fiinţării intramundane, deschiderea luminatoare, suferă acum un proces de recul, o răsturnare de sens[685] [686] [687], căci vorbăria este mai degrabă *„închidere disimulatoare".*

Curiozitatea este şi ea, dar în alt plan, o formă a degenerării cotidiene a rostirii constând în exerciţiul gratuit al vederii, fără nici o legătură cu dorinţa de înţelegere, vedere ce-şi pierde fundamentul prin tocmai continuitatea ei flotantă, prin deraparea de la un lucru la altul, fără a fi apucat să comunice cu unul şi înainte să îl înţeleagă pe celălalt. Curiozitatea, ruptă de o fundamentare prin adevăr, este consecinţa unei stări de nelinişte în raport cu fiinţarea, nelinişte al cărei reflux este dorinţa de a se abandona posesiei lumii cotidiene, în care priveliştea noului seduce prin variabilitatea ei lipsită de noimă; curiozitatea, mişcare autonegativă ce se descalifică prin recurenţa oscilantă a pasiunii ei, *„nu caută noul decât pentru a sări de la o noutate la alta'*[,Ma]*.* Tipului ei de proximitate cu subzistentul disponibil sau cu fiinţarea 'mundană nu dezvoltă relaţii de comunicare, ci doar legături provizorii ce se desfac înainte de-a fi apucat să se închege. Nefixată asupra vreunui lucru sau fapt, curiozitatea se pierde într-o dispersie orizontală unde faptul celei mai superficiale informări saturează în contul veritabilei înţelegeri, contemplaţii sau uimiri dinaintea fiinţării. Trei indicatori avem pentru a recunoaşte manifestarea curiozităţii: *lipsa de zăbavă* în preocuparea pentru lumea ambiantă, *dispersarea* în mereu noi posibilităţi şi permanenta *agitaţie.* Faptul de a fi pretutindeni şi nicăieri ce caracterizează curiozitatea trimite la corelativitatea strictă cu exerciţiul vorbăriei, manifestări ce livrează solidar[688] lipsa de înrădăcinare şi închiderea fiinţării cotidiene.

Vorbăria şi curiozitatea nu şi-ar putea împlini sarcina fără

---

685 *Ibidem,* p.202.

686 „Vorbăria. închizând şi învăluind în maniera caracterizată, este genul de fiire al acelei înţelegeri a Duscin-ului care s-a desprins din rădăcinile ei. Această înţelegere nu este, totuşi, o stare subzistentă ce ar surveni la o fiinţare subzistentă, ci. dezrădăcinată fiind din punct de vedere existenţial, ea însăşi este în maniera unei permanente stări de dezrădăcinare. Ceea ce în plan ontologic înseamnă: Dasein-ul care se menţine la nivelul vorbăriei este, ca fiire-intru-lume. rupt din raporturile de fiire pe care le avea în mod primordial şi de o manieră autentic-originară cu lumea, cu coexistenţa [celorlalţi], cu însăşi fiirea-întru. El pluteşte într-o stare de suspensie, [desprins de orice fundament], iar în această manieră el este totuşi la nivelul «lumii», coexistă cu ceilalţi şi este intr-un raport cu sine însuşi ", *ibidem,* p. 208.

687 *Ibidem,* p. 211.

688 „Aceste două moduri cotidiene de a fi specifice rostirii şi vederii nu subzistă doar unul lângă altul in tendinţa lor de dezrădăcinare, ci unul din aceste moduri il antrenează pe celălalt. Curiozitatea, căreia nimic nu-i este inaccesibil, vorbăria, căreia nimic nu-i rămâne incomprehensibil, se constituie - pentru Dasein-ul ce fiinţează in acest chip - drept garanţie pentru un tip de «viaţă» ce se pretinde a fi de o veritabilă «vivacitate».", *ibident,* p. 212.

insinuarea echivocului pe care exerciţiul cotidianităţii îl întreţine. Echivocă este ,.*flecăreala anticipaţi vă"* în care fiinţarea în comuniune cu.ceilalţi se complace, la marginea evenimentului istoric tratat cu bagatelizare pe măsură ce derizoriul devine tot mai emfatic. Dasein-ul fiirii cotidiene, asaltat de impersonalul *Se* şi luat în captivitatea lui, îşi pierde capacitatea de-a persevera în proiectele autenticităţii sale fiind silit să se înşele, împreună cu căderea în sistematica operă disimulativă a vorbăriei şi curiozităţii care, în facila lor animaţie, sunt dispuse să aprecieze excesiv acolo unde *„nu se întâmplă nimic".* In complicitatea lui perfidă, *„echivocul furnizează mereu curiozităţii ceea ce ea caută, adică noutatea, şi dă vorbăriei iluzia că în cadrul ei s-ar decide totul"*[689]. Celălalt nu se arată nici el în mod autentic, nemediat, căci echivocul prepară deja chipurile lui alterate prin „ceea ce se spune", „ceea ce se aude" despre ..., prin folclorica vorbărie cotidiană, astfel că relaţia Dzzspz'n-ului cu fiinţarea asemenea lui trebuie să spargă zidul acelor tablouri zelos substitutive care tulbură şi alienează. Genul acestei alienări, specific fiinţării cotidiene, este numit de către Heidegger *acaparare* a Dnspin-ului de lumea căreia îi concede în preocupare (sau căreia îi cade pradă prin *tentaţie),* ceea ce echivalează depersonalizării, abdicării de la ceea ce-i este propriu şi pierderii în dimensiunea impersonalului *Se,* pierdere care stă în fiirea Daseîn-ului ca una dintre posibilităţile sale fundamentale, pe care fiinţarea cotidiană doar o activează. Rătăcirea în echivocul impersonalului capătă gravitatea unei alienări[690] printr-o inversiune a orientării experienţei în lume, astfel încât acestea decid persuasiv în numele unei autenticităţi contrafăcute pentru a tranchiliza grija de sine a Dnsezn-ului. Cu cât liniştirea reuşeşte, cu atâta acapararea este mai spornică, cu atât alienarea devine mai problematică. Situaţia Dzzsezn-ului alienat se poate caracteriza drept căderea în *„nimicnicia cotidianului"* care ocultează esenţa ontologică proprie, rotindu-1 ca-ntr-un vârtej în simulacrul autoritar al inautenticităţii. Aici se pierde, evident, sensul acelei rostiri care ţine de esenţa cea mai proprie fiinţării-împreună şi deschiderii către alteritate. Prin analiza sensului rostirii şi apoi a alienării de care este pândită fiinţarea cotidiană,

Heidegger ne pregăteşte terenul pentru tipul de relaţie pe care-1 va gândi Levinas între rostire *(dire)* şi spunere *(dit),* chiar dacă nu

689 *Ibidem,* p. 214.

690[M] „Impersonalul *Se* este atât de sigur de sine şi de hotărât, incâl el anihilează orice nevoie privitoare la veritabila înţelegere ce este plasată afectiv. Prezumţia impersonalului Se cum că «viaţa» deplină şi autentică ar fi alimentată şi dirijată către el aduce cu sine o liniştire a Dasein-ului. pentru care totul se află «in cea mai bună ordine» şi căruia toate uşile ii stau deschise. Fiirea-in-lume acaparată, supunându-se ea însăşi tentaţiei, se linişteşte pe sine totodată ", *ibidem, p.* 217.

remarcăm vreo continuitate explicită între poziţiile celor doi filosofi vizavi de acest subiect anume, neputând omite totuşi măsura în care etica celui din urmă creşte în timp din nevoia de-a face umbră ontologiei fundamentale şi, o dată cu asta, de a găsi o nouă definiţie subiectivităţii, în special văzută în modalitatea ei relaţională. De la analitica existenţială la etica responsabilităţii vom putea trece numai în măsura în care ne vom limpezi sensul subiectivităţii, care este relaţia intersubiectivă fundamentală, şi în ce măsură rostirea este nu numai fundamentul limbii, dar şi al atitudinii interpersonale etice, a ospitalităţii, prieteniei, familiei, a socialităţii.

Revenind în matca noastră după scurtul ocol heideggerian, înţelesul levinasian al proximităţii unde se produce rostirea obligă la gândirea mai atentă a relaţiei[691] cu celălalt. Aici intră în discurs problema transcendenţei, gândirea subiectivităţii altfel decât în omologie cu esenţa cogzfo-ului, desprinsă din evenimentul fiinţării ca şi comprehensiune a fiinţei şi semnificată ca origine a rostirii - operă de donaţie a transcendenţei. Absolutul pe care-1 descoperă subiectivitatea concretă a celuilalt nu mai revine la eternitatea fiinţei, la unitatea temeiului; subiectivitatea este *ex-cepfie, non-esenfă* şi un *în-afara* fiinţei. Proximitatea devine acum condiţia gestiunii oricărui edificiu şi structuri sociale în planul practic, iar în cel teoretic, condiţia de înţelegere a bunătăţii, a justiţiei, a legii. Responsabilitatea pre-originară[692] pentru aproapele este, pentru Levinas, condiţia absolută a ideii de ordine, una prelogică şi la adăpost de arbitrariul libertăţii şi al voinţei. Trebuie căutată aici o nouă[693] paradigmă pentru filosofia istoriei.

Subiectivitatea îşi anunţă sensul, înainte să şi-l definească, în rostire. Act, dar încă nu enunţare, principiu relaţional, dar încă nu gestiune liberă a voinţei, rostirea se manifestă ca protoplasmă[694] a unei

691 „Mais il faut comprcndrc l'ctrc â partir dc l'autre de l'ctrc. Etrc, â partir de la signification dc l'approchc, c'cst l'ctre avec autrui pour le ticrs ou contre lc ticrs; avec autrui ct lc ticrs contre soi.", *AE,* p. 33.

692 Idee remarcată şi de Ponzio, care scrie: .....la responsabilite pour autrui ne commence pas en moi, ne trouve pas en moi son principe et sa justification, je ne suis pas responsable de cette responsabilite: en ce sens Levinas dit que le *pour* l'autre dans la responsabilitc ct dans la substitution est inseparable du *par* l'autre: unc responsabilitc ct unc substitution subics, imposccs par l'autre.", cf. Augusto Ponzio, *Sujet et alterite. Sur E. Levinas,* Edition L'I Iarmattan, Paris, 1996, p. 44.

693 „La justice, la socictc, l'Etat ct ses institutions - Ies cchanges et le travail compris â partir dc la proximite - cela signifie quc rien ne se soustrait au controlc de la responsabilitc de l'un pour l'autre. II est important dc rctrouver toutes ccs formes â partir de la proximite ou l'ctrc, la totalitc, l'Etat, la politiquc, Ies techniqucs, le travail, sont â tout moment sur lc point d'avoir lcur centre dc gravitation en cux-mcmcs, de pescr pour leur compte.", *AE,* p. 248.

694 Jean-Louis Chrctien îi va spune, după o sugestie levinasiană, „prefaţa" *(avant-propos)* oricărei limbi, „Verbul tăcut" *(Verbe sileneieux)* sau Tăcerea vorbind *(Silenee parlant).* Completând descripţiile levinasiene acesta sintetizează foarte adecvat sensul acestei rostiri prc-lingvistice: „Ce Verbe ne parlc pas unc languc, ni dans unc langue, car il est «avant-propos des langucs» *(AE,* 6), un avant-propos singulicr, puisquc, contrairсment aux prcliminaircs un peu vains quc nous nommons ainsi d'ordinairc, il a plus de poids ct dc force que ce qu'il preface. En

limbi care se poate naşte ori nu, care poate căpăta articulaţiile semiozei, poate intra în procesul metaforizării, dar poate rămâne şi neformalizată ca atare. Suflul rostirii[695] deschide semniflcator un subiect către alteritatea celuilalt, fără a-i descrie încă o lume în care acesta din urmă să poată intra ori în care să poală cădea sub incidenţa descripţiei el însuşi; subiectul rosteşte gestul rostirii evitând astfel ontologizarea[696] - producţia de esenţă, revenirea la sensul fiinţei pentru a căpăta sens etic, căci *„bunătatea este altul decât fiinfa."*[b73] Rostirea este de la început formă a bunătăţii, fel de a fi deschis celuilalt, de a fi răsucit logic către misterul etalării lui nedezvăluitoare. Transcendenţa bunătăţii în raport cu fiinţa face ca ontologia să nu poată spune ultimul cuvânt, să fie obligată a lăsa în seama eticii eminenţa sensului. Rostirea este bunătate a relaţiei, mai înainte ca istoria să abrevieze subiecţii în memoria operelor. Rostirea îl recunoaşte pe celălalt pe care încă nu îl cunoaşte, face dreptate unuia pe care ontologia îl rezumă la violenţa originară a sensului fiinţei. Etica lui Levinas. în răspăr cu travaliul ontologiei heideggeriene, denunţă fiinţa în favoarea bunătăţii, consideră că apologia fiinţei înseamnă anularea bunătăţii - singura în măsură să dea sensul ultim, *ireductibil,* al subiectului. Rostirea propune binele relaţiei fără a putea să profereze sensul acestuia, rămânând în inocenţa obscură a non-sensului. Tocmai aici, în necunoscutul originar, limbajul şi relaţia coincid, rostirea e simplă relaţie, în vreme ce relaţia e numai, deocamdată, rostire. Separaţia, definitorie în intersubiectivitate, se păstrează prin dia-cronie, în care rostitul nu devine sens coincident rostitorului; astfel, alteritatea nu revine la fiinţarea lui *Acelaşi,* la acţiunea instituirii de sens. Rostirea nu enunţă încă ceva şi nici nu. face să se orienteze atenţia celuilalt către un sens donat; ea operează în necunoscut, dar în proximitatea eu celălalt. Acei necunoscut pe care rostirea îi scoate la iveală fără a-1 lumina, ca pe o adâncă relicvă (urmă,

---

lui, il y va en effet d'un «parler avant de parler», de «l'cssencc memc du langage d'avant la langue» (EDE, 232). Ce Dire se livre «sans rien dire de Dit» *(AE,* 182), il est «Dire sans Dit»(AE, 183). Tel serait «le langage originel, fondement de l'autre» *(EDE,* 225), lcqucl n'aurait jamais, par rapport â lui, d'autre fonction qu' «ancillaire du angcliquc» *(AE,* 7), ce qui est synonymc cn l'occurrencc, puisquc «angcliquc» doit ici s'entcndrc au sens grec dc messager, de portcur d'un message qui ne vient pas de lui, ci qu'il sert ou transmet sculcinenl (...) Ce «langage originclc» ne rcssuscite pas Ies spcculations mythiqucs ou theologiqucs sur une langue originclle, unc languc historiquc qui scrait la premiere dc toutes; cile Ies renverse au contrairc, puisquc, si cctte origine est celle dc toutes Ies langucs humaincs, clic leur confere aussi unc egale dignite.", cf. *La traduction irreversible,* în voi. *Positivite et transcendance,* pp. 309-310.

695 „Lc dire signific, au-delâ de tout dit, cctte passivite dc l'cxposition; dans le dire, cettc passivite signific, devient signifiance. Le dire dit lc pour l'autrc ct lc par l'autrc, l'cxposition â l'autrc sans justification, sans viscc, sans echange: lc dire dit son pour l'autrc ct son pour rien ", cf. Poi'.zio, *op. cit.* p. 45.

696 „Le sujet resiste â cctte ontologisation deja quand on lc pense comme Dire. Derrierc tout cnonce dc l'etrc comme etre, lc Dire deborde l'clrc meme qu'il thematisc pour l'enonccr â Autrui; c'cst l'clrc qui dans le mot - premier ou dernier - se comprcnd mais c'cst *au-delâ* dc l'clrc thematisc on trAalise que va le demicr Dire.", *AE,* p. 35.

[72] *AE,* p. 35.

trace) pre-istorică, este temeiul dincolo de fiinţă al relaţiei interpersonale şi, în cele din urmă, al eticii.

Proiectul unei filosofii relaţionale îşi află întemeierea în conceptul proximităţii, al sensibilităţii ca afectare preverbală, gândită şi ca fraternitate a naturii umane, şi totodată condiţie a configurării unităţii de gen. Nu ar putea să se ivească ideea umanismului, a umanităţii - de care se ocupă logica, politica, justiţia, sociologia, dacă nu ar exista prealabilul[697] [698] fraternităţii - autonomia pluralităţii persoanelor ;:i cadrul nor.-formal al relaţiei de responsabilitate. E vorba de transcendenţa alterităţii, unde distanţa indescriptibilităţii chipului nu dezamorsează proximitatea vulnerabilităţii - raţiune" a relaţiei mai înainte să se fi putut constitui tematic proiectul sensului corespondent şi; astfel, „raţiune an-arhică" *(raison ati-archique)*[699] - neconstitutivitatea responsabilităţii ca şi pasivitate de neescamotat a non-in-diferenţei. Raţiunea proximităţii în care se dezvăluie emfaza sinelui etic este an-arhică prin raport cu constituirea eului autocentrat, a egoismului ipseităţii trecând astfel în afara cadrului de operare strict teoretic raţiune la limita operaţionalităţii termenului. Levinas îşi permite şi cu această ocazie extravaganţa de-a uzita sensuri originale. O atare înţelegere a raţionalităţii ca proximitate inasumabilă a afecţiunii - ca rostire intraductibilă[700] - scoate etica din „limitele raţiunii" kantiene, plasând-o în afara cadrului libertăţii de asumare conforme cu imperativul respectabilităţii celuilalt. Responsabilitatea etică este relaţie imprescriptibilă - etică non-formală -, deci mai curând metafizică decât logică şi justiţie, favorizând prezervarea diferenţei pe seama chiar a proximităţii în care se vehiculează psihismul rostirii prevcrbale. Raţiunea etică im este principiu de ordine, şi acţiune, cât, în mod inasumâbil, pasivitatea //v/'r//[701] [702] [703] în non-indiferenţă; tinir.r.itate pre-

---

697‘[7J] „L unile du genre humain est precisemcnt postericure â la fratemite. La proximite est une differcncc - une non-coincidcncc, unc arythmie dans lc temps, ur.c diachronie refractairc â la thematisation - refractairc â la rcminiscence qui synchronisc Ies phascs d'un passe. L'incnarrablc! - autrui perdant dans la narration son visage dc prochain.", *AE,p.* 258.

698«■7’4E,p 259.

699[6?]“ „Pour Levinas, et sans qu'il y ait ă cela contradictior., le «premier discours», ou premiere parole comme visitation par le visage, est tout enscmblc intraduisiblc ct cc qui n'a pas men'.e besoin de

700traduction. (...) Mais cct intraduisible est le Dire lui-mcmc: c'est lc Dire poţir qui forme i'indiciblc,ct ce qui ouvre la possibilitc de toutes Iangue, ct donc aussi de leur traductibilite, qui est intraduisible. L'exccs du Dire sur le Dit ne pourra jamais se dire cn aucun dit. Ou nc petit pas dire dans un d li le Dire sans dit", cf. J.-L. Chrctien, <>p. *cit.* p. 311.

701<■” *AE,* p. 258.

702[b7l)] „Une raison d'avanl le commcnccmcnt, d'avanl tout prisent, c;îr ma responsabilite pour l'autre mc commande avânt toutc dicision, avant loutc dZlibdration. (...) P.a'.-eii comme rur.-pour-l'r.ut.c!", *AE,* p. 259.

703[1,79] „La proximite, c'est la pcau et le visage d'autrui, Ic contact est tendrcs.se ct implication. Avc-c Ies choscs cn tant que eboses il nc saurait v avoir ni proximite ni contact. Lcs choscs nc s'exprimciit pas, elles n'oiit point de visage ct ne rc<oivenl lc-ur signification quc dtr l'activitc du

istorică a lui *v.mil-pentru-aii'.il,* persecuţie a alterităţii :n sensibilitatea anterioară formalismului justiţiar. Deşi termenul este excesiv exploatat, să mai spunem că raţiunea etică este pre-originară, adică înaintea conştiinţei teoretice ca principiu de instituire inteligibilă. Fără a fi . neutră, ea rămâne totuşi raţiune sup.rapersonală[67E], se impune ca modalitate indeclinabilă a temporalităţii subiecţilor, ca proximitate afectată înainte să se fi deschis calea di-cureului obiectivam. Relaţia etică prin indeclinabilui[674] proximităţii este deopotrivă relaţie şi religie - legătură cu chipul ireprezeiitabil al celuilalt, afectarea ipseităţii de urmele lăsate în traversare a infinităţii iui.

Rostire şi spunere; amfibologia limbajului; echivocaţie

Este vorba despre două[704] faze ale limbajului, dar şi despre două tipuri relaţionale cu performanţe, evident, diferite. Rostirea instituie relaţie fără a lega cu sens relaţia ca atare. Spunerea precizează sensul relaţiei, îşi arogă performanţă comunicaţională. Rostirea este limbaj pre-lingvistic sau, dacă se preferă, *an-arhie* a limbajului ca situare etică în anterioritatea sensului, ca performare de relaţie[705] în absenţa încă a oricărui joc de limbaj. Rostirea măsoară spaţiul proximităţii[706] ca bunătate a faptului-de-a-fi-pentru-altul, ca însemnare a unui raport ce nu-şi înscenează intenţiile. în rostire *{Le Dire[707] [708]),* Levinas găseşte originea eticii, semnificată de pe acum ca *intrigă* a responsabilităţii. Pe seama distincţiei enunţate, Levinas construieşte teza aşa-numitei *amfibologii[II],4* a limbajului, care ar genera sensul separaţiei ontologice a fiinţei şi fundului, - dualitate a rostirii şi rostitului, gest etic şi articulare comunicaţională. însă amfibologia[709] fiinţei-fiindului se vădeşte doar în

---

sujet. Tout contact direct avcc elles est impossiblc. ', cf. Ponzio, *cp. cit.* p. 38.

704 „L'opposition fondamcntalc ainsi annoncec vise a dissocicr l'aulrcmcnt qu'ctrc de toutcs figures de l'autre, dont on va montrcr quc l'ontologic Ies inelul, Ies resorbe, ou, sclon unc expression frcqucntc, Ies «recupcre».", cf. Ricoeur, *op. cit.* p. 5.

705 „...lc langagc entendu commc expression el visage est une rclation entre des corps, il est

706intercorporcite." (p. 35); „Independammcnt du message vehicule par lc discours, la parole est contact. Qucl quc soit l'objct dc la communication, la proximite est significativc cn soi: unc signification hors de la vision, de la rclation sujet-objet.", cf. Ponzio, *op. cit. p. 38.* •

662 „Lc Dire prcciscmcnt n'cst pas un jcu. Antcricur aux signes verbaux qu'il conjuge, anterieur aux systcmes linguistiqucs ct aux chatoiements scmantiqucs - avant-propos des langucs - il est proximite de l'un â l'autre, engagement dc l'approche, l'un pour l'autre, la signifiancc meme dc la signification.", *AE,p.* 17.

707 „La subjectivitc commc exposee, cluc par le Bicn pour repondre de l'Autrc, voilâ pour Levinas le «Dire» fondamcntal ct original qui cxccdc lc Dit dc l'etrc.", cf. Guibal, *op. cit.* p. 116.

708*882 AE,* p. 17.

709 „Ce qui se montre, c'cst l'etrc cn tant qu'csscncc, dans la differcncc d'cllc-mcmc ct dc l'etant, differencc qui se manifeste commc unc amphibologic, commc unc irrcductiblc cquivoquc ontologiquc dans laquclle l'etrc se nominalise tandis quc l'etant resonne dc vcrbalitc. Cc qui sc montre, cn autre, c'cst celui â qui l'etrc se montre ct qui lui-memc sc montre sculcmcnt cn guisc d'accucil dc la monstration, s'accomplissant dans unc pcrsevcrance dans son etre qui sc confond avcc cct accucil ou representation. Ce qui sc montre cncore, c'cst lc temps grâcc auqucl sc fait la

spunere, prin integrarea rostirii în limbă. Limbajul tinde să subordoneze, în precizia spunerii, rostirea rostitului, să reducă actualitatea subiectivă la performanţa enunţului de esenţe, trădându-şi astfel condiţia de posibilitate. Rostirea prelingvistică levinasiană tinde să degajeze sensul subiectivităţii etice de „violenţa" ontologică, însemnând enunţul de esenţe prin care se manifestă fiinţa; rostirea produce *excepţii* de la fiinţă, moduri de a fi în afara suitei esenţelor. Entuziasmul novator al lui Levinas ar vrea să facă din rostire *{dire)* eveniment al manifestării ca donaţie şi signifianţă *dincoace* sau *dincolo* de fiinţă, ceea ce capătă întemeiere doar sub condiţia unui restrictiv sens ontologic, postulat prealabil. Rămâne totuşi de luat în analiză acea operă interpersonală în care relaţia nu întreţine violenţa proiecţiei de sens, operă foarte reuşit numită *„peripeţie apofantică a rostirii"*[6813]. Opera acelui *apofansis* este responsabilitate fără încă a fi apucat să producă limbajul, înainte să se fi comis trădarea în consecinţa căreia rostitul îşi domină rostitorul. Pentru a nu se lăsa pradă reducţiei ontologice, *apofansis-u*| rostirii se manifestă ca „dezicere" de actul ce ameninţă să-l convertească în rostit, dezicere în rostire de sensul a ceea ce este zis, *dislocuţie* (termen necesar, negăsibil în limbajul levinasian, pe care ne permitem să-I introducem pentru a semnala diferenţa reprezentată de gestul pur, prelingvistic, al rostirii faţă de producţia elocuţionară prin care se formalizează, în semnificaţie, rostitul) a originarităţii rostirii care nu se solidifică în spusă. Rostirea, operă prin care se declină finalitatea rostitului, nu vrea să postuleze ceva despre fiinţa rostitului, nu vrea să propună esenţe, cât doar să întreţină relaţia de proximitate. Dacă se iveşte un „ceva" drept consecinţă a rostirii, acesta e definit de Levinas ca un *dincolo de fiinţă,* altfel decât a fi sau a nu fi, alteritate a terţului metafizic anterior distincţiei ontologice, aşa cum rostirea e anterioară limbajului ce ratifică distincţiile. Rostirea operează în intervalul distanţei, presupunând complicitatea interpersonală care riscă să devină interlocuţie, dar care încă nu este altceva decât co-prezenţă a asistării la procesul rostirii întemeietoare de relaţie, fără a se putea bănui intenţia performativă a procesului sau traseul pe care îl va urma, în sălbatica ei rătăcire, limba. Fără să inaugureze distanţa modului metafizic, rostirea reglează raportul străinătăţii cu comunul relaţional, marchează modalitatea prin care devine sensibil (non-inteligibil) faptul diferenţei personale, ca străinătate a celui împreună cu care se tinde într-un proces comun, dar, atenţie, nu e vorba de o personalitate comună sau o experienţă identică, ci de libertatea accesului la o experienţă particulară în temeiul simetriei formale a rostirii - act în faţa celuilalt. Aici e bine să-l deosebim de

---

monstration, ct qui sc presente commc laps qui sc recupcre ct se syncronisc dans la commcnccmcnt sous l'instauration dc l'arhe. Cc qui se montre enfin, c'cst lc langage dans lcquel l'etrc, grâcc au temps, sc montre â celui qui l'accucillc ct l'cxprime.", cf. Rolland, *Parcours...,* p. 167.

strigătul în pustiu, de ţipătul sperieturii celui pierdut, de reveria vorbirii solitare. Rostirea se produce ca fapt de a fi deja în faţa celuilalt, dar, şi mai corect spus, ca fapt de a se anunţa[6]®[7] urechii lui prin care încă nu s-au strecurat semnificaţii verbale. Ţinerea împreună într-o relaţie care nu performează sens, eliberată de teleo-logie, constituie ipostazierea etică originară, actul primar al istoricităţii ce şi-a învins dispoziţia violenţei, ţinând de o logică a curiozităţii şi, în final, conversia ad-versităţii în afecţiune. Este incontestabil că răbdarea ascultării a ceea ce face celălalt rostind, încă ne-înţelesuri, marchează răgazul păcii instaurate în absenţa oricărei reguli, devine filonul din care poate izvorî timpul negocierii, al tratatului, al respectului regulii. Rostirea în anterioritatea limbajului este producţie de relaţie înaintea producţiei de sens şi, astfel, instituire etică înaintea celei juridice sau a celei hermeneutice. Ascultarea rostirii se petrece în pasivitatea sinelui etic, mai veche decât orice intenţie hermeneutică. Actul ei scapă istoricităţii memoriei prin aceea că ascultătorul nu ascultă ceva presupus semnificativ, nici nu aşteaptă etalarea unor

---

""■AE, p. 18.

[687] „La theoric des actcs dc discours et dc performatifs, et meme plus gencralcmcnt unc linguistiquc dc la phrasc commc ccllc dc Bcnvcniste suggercnt une position du sujet parlant, du locutcur, commc faisant acte dc dirc, commc prenant la parole, donc commc prenant unc iniţiative dc discours. Or unc tcllc iniţiative inclinc â faire du sujet parlant l'origine dc son Dirc. Dc cela Levinas nc vcut â aucun prix, dans la mesure ou dans l'«approche», rinitiative vient principicllemcnt dc l'autre, d'autrui.", cf. Ricocur, *op. cit.* p. 10.

inteligibile. Ascultătorul se lasă preluat, ca atitudine pacientă, de contra-operaţia rostirii celui ce nu vine cu o nouă propunere, ci desfăşoară o simplă atitudine. Rostirea este atitudinea etică prin excelenţă şi modul relaţional care încă nu dezvoltă nici o reducţie. Rostirea pură completată de ascultarea pură situează atitudinea interpersonală în anterioritatea istoricităţii sensului, face ca „raţionalitatea" situării să domine raţiunea comprehensiunii. Este decisivă importanţa atitudinii, formalizată ca rostire-ascultare, pentru înţelegerea dialogului şi a limbii, altfel decât ca ipostaziere cu scopul înţelegerii celuilalt.

Rostitorul nu va fi rezumat în înţelegere, chiar dacă atitudinea rostirii poate fi semnificată etic sau dacă, mai târziu, rostirea lui devine elocuţie livrată performanţelor comunicaţionale. Atitudinea interpersonală - afectarea sensibilă - precedă şi condiţionează convenţia lingvistică în cadrele căreia se nasc sensuri comune, dar şi convenţia juridică ce întreţine logici axiocratice. A stărui în rostire în faţa şi supus urechii celuilalt creează deja o lume, fără suport logic, dar în care întemeierea exerciţiului logic devine posibilă şi, o dată cu asta, istoricitatea poate debuta ca sens comun. Insă în istoricitate, relaţia se îndepărtează de originea ei etică, devenind, cu cât mai convenţională, cu

atât mai profund politică, adică dominată de neutralitatea deciziilor suprapersonale a căror configurare şi verificare prilejuieşte dramele, eşecurile şi victoriile faptului istoric. Lipsa de grabă a sensului, în relaţia ce derulează deschiderea rostirii, face ca sensul filosofic al originii să nu mai revină, monoton, obsesiv, la principialitatea vreunui logos. Obscuritatea rostirii nu vrea să pregătească condiţia etalărilor logice, deşi poate bănui că ele devin inevitabile, cât să menţină un tip de atitudine reciprocantă - cu toată disimetria ipostatică - fără de care nici limba, nici legea, nici mimetismele civilităţii nu s-ar închega. A rosti fără să spui ceva este totuşi act faţă cu altul şi sens comun, o formă de menţinere în focalitatea performanţei paralingvistice; profunzimea unei astfel de instaurări reciprocante - să-i spunem iarăşi, reciprocitate minimă - poate fi experimentată atunci când ai în faţă vorbitorul unei alte limbi sau copilul ce nu ştie încă să articuleze cuvinte. Gânguritul copilului se adresează unui altul, eventual părintelui, dar încă nu i se adresează pentru a denota ceva, cât doar pentru a performa o relaţie, pentru a fi *al* cuiva, *împreună* cu el sau *în faţa* lui - ipostazieri relaţionale ce nu-şi dobândesc sensul prin mediere verbală. Fără să se ofere receptării lingvistice, rostirea copilului inaugurează sens, dar unul strict etic, adică relaţional. Astfel că fecunditatea relaţiei întemeiază istoria sensurilor. Se poate că - o spunem cu lipsa de autoritate a simplei conjecturi - dialogul filosofic este faza târzie a spectaculoaselor ratări pe care le implică circularitatea rostirii fără de spunere; în dialogul filosofic nerostitul circulă împreună şi chiar pe seama rostitului, dar acesta din urmă nu epuizează, adică nu videază misterul rostitorului în faţa căruia se impune mereu suplimentul proximităţii atente. Interlocutorul rămâne partener de dialog şi atunci când el tace, cu sau fără tâlc. Solidaritatea interpersonală nu e neutralizată de tăcere. Ţine de evidenţa unei politeţi minime că nu jigneşti gazda dacă taci mai mult decât vorbeşti, dar cu siguranţă îi aduci o gravă ofensă atunci când îi întorci spatele şi pleci, semnalând astfel că te refuzi rostirii. Pentru ca dialogul să se producă este necesară mai întâi atitudinea reciprocantă, dialog ce încă nu e sinonim eticii. Etica, în genere, condiţionează exerciţiul discursiv; asta devine vizibil în faptul că atitudinea interpersonală se prezervă şi în pauzele dintre dialoguri, chiar şi atunci când nu mai e nimic de spus, când interlocutorii rămân faţă în faţă cuprinşi de misterul tăcerii de care se simt legaţi mai adânc decât de vorbele suflate; şi mai semnificativă este tăcerea iubiţilor, chiar atunci mai intimi când au transcens sapienţa pripită a declaraţiilor, când se privesc tăcuţi în beatitudinea confirmării unor promisiuni venite de dincolo de limbă.

Nu doar demnă de a suscita curiozităţi, ci efectiv novatoare se arată filosofia levinasiană atunci când propune asimilarea esenţei fiinţei cu verbalitatea, manifestarea în timp cu evenimentul rostirii. Fiinţarea lui *a*

fi îşi licitează ca temporalitate funcţia verbală ce încă nu denumeşte evenimente supuse schimbării, ci semnalează, simplu, fluenţa a ceea ce *se* face. Categoria metafizică a fiinţei capătă mai mult decât o reprezentare contextuală, devine esenţă a ceea ce *se* produce, în verbalitatea rostirii ca atare. Manifestarea se semnifică, sub acest temei, ca esenţă în rostire[688] - actualitate verbală. Trebuie remarcat că rostirea nu exprimă nume, nu eliberează accente simbolice care să dubleze o realitate de fiinţări şi relaţii între ele. Fiinţa, repetă Levinas, nu este *Nume,* ci *Verb,* deşi limba fiinţei cuprinde şi sistemul numelor prin care se enunţă identitatea re-prezentabilă a lucrului salvat de la oarba fluenţă temporală. Producţia lingvală, descriind temporalitatea manifestării fiinţei subiectului, se alcătuieşte pe sine ca „excrescenţă verbală”[710] [711]. Sensibilitatea subiectului şi manifestarea vieţii sensibile manifestă emfazele verbalităţii fiinţei în temporalitatea rostirii. însă abia faza spunerii *(le dit)* aduce în chip vizibil separaţia între verbalitate şi denominaţie, între rostire şi pronunţare, durată şi identificare - înscrierea în sincronicitatea sensului, „moartea” rostirii în spunere - non-infinitatea sensului -, identificarea unui ceva, rămas încă în suspensia simplei rostiri, cu irevocabilul spusei.

Tipurile de discurs sunt, toate, specii ale spunerii, moduri prin care se regularizează intenţionalităţi pragmatice, fără temei mai adânc decât pre-originarul afectării sensibile. Relaţia reciprocă intră între coordonatele finalităţii; se spune ceva anume, se enunţă propoziţii cu sens care fac trimitere la o realitate în care interlocutorii sunt implicaţi sau ale cărei raze de efect le suportă. Rostirea nu mai rămâne atunci simplă atitudine situaţională, grad zero al eticii. Când se spune ceva se poate emite un ordin, se poate comanda, se 'poate pronunţa o condamnare. Spunerea nu poate evita să devină discurs politic, sentinţă judecătorească, adică mediu de exercitare a violenţei raţionale, a puterii de a judeca şi a face, chiar dacă motivată uneori de ideea binelui general ori a dreptăţii. Spunerea face apel la esenţe, devine discurs angajat de pretenţia sensului. Terţul esenţelor ce trebuie vehiculate întreţine un proces de sărăcire ontologică a interlocutorilor, ca unii ce servesc drept circumstanţe epifanice revelării unui mister impersonal. Dar e vorba şi de sărăcirea propriu-zis etică, de vreme ce nonposesiunea situaţională a simplei rostiri a devenit gestiune interesată a reciprocităţii într-o ordine prescriptivă. Intenţia comunicării maschează insuficient ameninţările

---

710 „L'cssencc - la tcmporalisation - est vcrbalite du verbe. L'ctrc dont on veut suggcrcr la diffcrcncc par rapport â l'ctant, l'ctrangc prurit temporcl, la modification sans changcment (mais ou l'on rccourt â des metaphores cmpruntces au temporcl et non pas au temps, metaphores tcllcs quc processus ou acte d'ctrc ou dcvoilcmcnt ou cffcctuation dc l'ctrc ou son ccoulcment), l'etrc est lc verbe meme. La tcmporalisation, c'cst lc verbe dc l'ctrc. Lc langagc issu dc la vcrbalite du verbe nc consistcrait pas sculcmcnt â fairc entendre, mais aussi â fairc vibrer l'csscncc dc l'ctrc.", *AE,* p. 61.

711 *[m]AE,* p. 61.

unor discursuri politice, în care violenţa inescamotabilă îşi eufemizează fatalitatea în compromisul raţional numit în mod convenabil interes general. Nu vrem să-postulăm că spunerea instigă la violenţă, ci că ea este deja violenţă. Poate că asta vrea să sugereze imaginea unui mesia apocaliptic al cărui discurs taie ca o sabie de foc.

Metafizica tradiţională găseşte în temporalitate dimensiunea co-manifestării dialectice a fiinţei şi nefiinţei, a identicului ce-şi traversează alteraţiile pentru a reveni la sine. Memoria face ca experienţa temporalităţii să fie recuperabilă, produce, în sinteze, sincronia. Relaţia cu celălalt se consumă, în opinia lui Levinas, într-o *dia-cronie transcendentă*[690]. Rostirea întreţine evidenţa relaţiei cu transcendenţa celuilalt, în deplinătatea enigmei manifestate ca orizontalitate apofantică. In rostire se vădeşte puterea[712] de *echivocaţie* a discursului, capacitatea lui de a remite enigmei eposul imanent spunerii. Rostirea con-ţine mai mult decât se poate spune, con-ţine şi întregul mister al intenţiei ascunse şi de-nespusul afectării. Temporalitatea rostirii diferă calitativ de timpul epic, acela al livrării esenţelor de sens ca şi al regulilor învăţării. Dia-cronia timpului rostirii este radicală în chiar enigmaticul ce nu se poate dezvălui, în misterul ce nu se converteşte la idee. A rosti înseamnă doar a indica în direcţia unui mister inconvertibil, a semnala pentru celălalt profunzimea acelui mister şi a participa, o dată cu radicalitatea transcendenţei personale, la inconvertibilitatea lui, a fi dedicat, printr-o relaţie nemediată, sensului pre-ontologic al acelei nedezvăluiri (nici fiinţă, nici nefiinţă). Rostirea anterioară spunerii se constituie ca limbajul specific acelei realităţi indicate prin *altfel decât...* şi *dincolo de esenţă.* Să nu se înţeleagă de aici că scopul filosofiei lui Levinas ar fi regresia limbajului într-o bâlbâială anarhică a incomunicabilităţii sălbatice. Ceea ce se vrea înţeles e tipul de originaritate etică a relaţiei în care se petrece rostirea, şi, prin asta, fundamentul etic al dia-croniei ce face posibilă întâlnirea cu alteritatea. Rostirea este substratul etic al intenţiei prelingvistice şi, prin asta, deja socialitate în absenţa convenţiei, ordine a proximităţii, chiar dacă, suportând povara distanţei incomprehensiunii, retragere a capacităţii linguale[713] în enigma ei primordială. Trebuie să acceptăm că procesul acestei retracţii este foarte precis botezat ca *epoche*[714], în sens, desigur, lingual. Reducţia lingvală nu este nici o mistică a tăcerii, nici retragere în barbaria nonsensului, ci reinstalarea mereu şi mereu în atitudinea

---

712p. 23.

W1 „L'cssencc rcmplit lc dit - ou l'epos-du Dire; mais lc Dire par son pouvoir d'equivocation - c'cst-â-dirc par l'cnigmc dont il detient lc secret - cchappc â l'epos dc l'csscncc. Equivoquc ou enigme - pouvoir inalicnablc du Dire et modalitc dc la transcendance.", *AE,* p. 23.

713 Termen propriu, cum se ştie, lui Gadamer, dar ale cărui rezonanţe sunt prea fertile pentru a nu face uz de avantajele utilizării lui.

714*AE, p. 30.*

specifică afectării psihismului pre-originar, de unde proferarea oricărui sens ori contrasens devine acum posibilă. Astfel de reducţie poate ocoli viciul regresiei liniare ce nu-şi poate transcende, într-o intenţie originantă, propriul trecut memorabil.

Temporalitatea spunerii; coagularea sincroniilor identităţii; reducţia spusei la rostire

Suntem deja complici la ideea că experienţa temporalităţii se consumă diferenţiat în relaţia rostire-spunere. Trebuie să avem în vedere corelarea elementului spusei/zisei cu amfibologia[715] fiinţei-fiindului în care se oferă cadrul gândirii identităţii. Esenţa spunerii constă în atribuirea unei identităţi ideale pentru fiecare unitate verbală, conducerea fluenţei temporale spre sincronia inalterabilului sau, altfel spus, recuperarea diacroniei rostitorului în sincronia spusului. Căci nu putem gândi identitatea în limbă decât ca sincronie verbală a aceloraşi unităţi de sens. Pentru Levinas, esenţa spunerii o constituie *coagularea* în unitatea a *ceva*[716] *(quelque chose)* a fluidităţii timpului, cea care dă măsura temporizării fiinţei nediscursive. învingerea prin unitatea desemnării a *labilităţii* timpului. Spunerea coordonează, împreună cu timpul, rostirea sălbatică înspre opera lingvală care domesticeşte anarhia corelaţilor semn-desemnare, denunţă imemorabilul[717] trecutului pre-originar într-o victorie a prezenţei ordinii de sens - în omologie cu o sintaxă a verbalităţii. Fenomenalitatea fenomenului se constituie prin spunerea ce aduce la sincronie designaţiile obscure ale purei rostiri pre-originare. Spusul, zisul, rostitul confirmă unitatea timpului recuperabil ca sincronie cu conştiinţa celui ce rosteşte, unitate a temporiţiei cu verbalitatea în intimitatea ideală a elocutorului. Identitatea nu trebuie înţeleasă, ne atenţionează Levinas, în maniera abstractă a lui A=A, ci ca sincronicitate a spunerii cu spusul[718] [719], a fiinţei cu fiinţarea, a

---

715[0,1] „Levinas parlc dc la diffcrcncc ontologiquc cn termes d'«amphibologie», etani entendu quc l'on entend par ce terme unc production d'ambiguite, d'equivocite dans un champ conccptucl homogene. Avec la diffcrcncc entre ctre ct ctant, nous sommes cncore sous l'empirc de la correlation, comme nous y ctions avcc la differcnce entre discours ct dit cn apophantiquc.", cf. Riccrur, *op. cit.* p. 15.

716ws *AE,* p. 65.

717„...lc passe cn tant quc mcmorablc, c'cst-â-dirc rendu reprcscntablc par la memoirc ct l'histoirc, releve du thematisable. D'ou la qualification, non seulcmcnt dc prc-origincl, mais dc prc-memorablc du Dire, cn rupture dc synchronisation. Ici lc prefixe pre- rejoint lc prefixe dia- dc «dia-chroniquc»(...) Mais il faut bien considcrer quc ccttc anteriorite d'unc prc-origincl ct anarchiquc ne s'inscrit pas cllc-memc dans lc temps synchronisable dc la memoirc ct de l'histoirc. C'cst en ce sens qu'il est immcmorial (ou, micux, immemorablc).", cf. Ricceur, *op. cit.* p. 13.

718„Le Dire tendu vers lc Dit ct s'absorbant cn lui, corrclatif du Dit, nomme un etant, dans la lumiere ou la resonanec du temps vecu qui laisse *apparaître* lc phenomenc, lumiere ct resonance qui pcuvcnt, â

719leur tour, s'identifier dans un autre Dit.", *AE,* p. 65.

substantivului cu adjectivul. Identitatea este un principiu de temporiţie. Timpul, unitatea intervalului de temporiţie, permite revelarea esenţei de fiind a fundului care, astfel, se spune, se rosteşte. Fiinţarea fundului este însăşi esenţa de fenomenalizare a fenomenului, manifestare în esenţa spusului a gestului sălbatic al rostirii, *„L'etant qui apparaît identique dans la lumiere des temps est son essence dans le deja. dit/'t™* Prin spunere se temporizează esenţa fiinţei ca fiinţă, a fundului ca fiind, a fenomenului ca fenomen şi a înseşi esenţei ca esenţă, vine la sincronia numelui, conceptului sau temei esenţa an-arhică a limbii, discursivitatea fluentă a timpului se coagulează în identităţi memorabile. Dar semnificaţia a ceea ce poate fi spus nu epuizează sensul rostirii care, în genul ei ultim, se manifestă ca spunere a fiinţei, discurs ontologic. Rostirea este mai semnificativă decât opera de conversie lingvală produsă în spunere, semnificativă tocmai în modul instituirii etice care nu are nevoie să se justifice prin sincronia tematizabilului. Diacronia rostirii rămâne esenţial inconvertibilă[720], Levinas ar spune *insurmontabilă,* prin sincronia spunerii, ceea ce face ca ipostazierea relaţională - circuit pneumatic al logosului - să nu poată fi substituită de discursivitatea ontologică; ceea ce se prezervă în diacronia rostirii iese din cadrele categoriilor pe care se centrează ontologia, trece *dincolo* de a fi sau a nu fi.

Spunerea *(le dit)* permite, prin verbalizare, transformarea în eveniment a adjectivului, înscrierea designaţiei ca interval de repetiţii identice, unde unităţile de sens nu suferă alterare prin proiecţia lor în diverse fragmente de timp. Esenţa rostitului se lemporizează prin rostire, dar acest adevăr elementar trebuie completat de enunţul că înţelegerea a ceea ce se spune solicită producţia de sincronii astfel încât spusa să poată în mod real deveni *spusă cuiva,* procesualitate etalând timpul fiinţării din amfibologia relaţiei fiinţă-fiinţare. Sensul identităţii ar trebui căutat, semnalează Levinas, în modalitatea prin care substanţa îşi transformă calitatea în calificaţie verbală - fiinţarea este procesul fiinţei, aşa cum înroşirea este procesul roşului. In general, ceva este identic naturii sale prin aceea că îşi temporalizează calitatea în predicaţia[721] verbală. Asta nu înseamnă totuşi că esenţa fiinţei ar coincide cu cea a limbii. Enunţul verbalităţii fiinţei, trebuie specificat, vrea să spună că

720[6,6] *AE,* p. 65.

„(Levinas) nc rcconnaît ni â la mcmoirc, ni â l'histoirc, dc diachronic irrcductiblc, dans la mesure ou la mediation linguistiquc du recit neutralisc, sclon lui, lc passage du temps commc dis-sociation, commc dia-chronic. Ccttc bataillc frontale mcnce contre l'histoirc ct la mcmoirc est d'autant plus significative qu'Augustin avait traduit par *distentio* la *diastasis* des neoplatonicicns.", cf. Ricoeur, *op. cit.* p. 12.

721 „Le Dit commc Ic verbe este l'csscncc dc l'csscncc. L'csscncc, c'cst lc fait meme qu'il y a theme, ostension, doxa ou logos et, par lâ, verite. L'csscncc nc se traduit pas sculemcnt, clic sc tcmporalisc dans l'enoncc prcdicatif.", *AE,* p. 69.

limbajul *„rămâne străin”*[722] de esenţa pe care el o numeşte şi o lasă să se arate/audă. Esenţa verbului este să construiască identitatea care în timp permite fiinţei să se manifeste ca fiinţă, creează adică entităţile identice, semne desemnând nume de substanţe, evenimente, relaţii. Atributele fiinţelor individuale exprimate în predicaţie sunt, în recurs la entităţile identice, atribute ale fiinţei, dezvoltări atributive ale genului identic. Predicaţia[723] [724] enunţă esenţa identicului ca temporalitate. dar spusa recheamă fiinţa la nume. Timpul predicaţiei şi sincronia numelui exprimă corelativ amfibblogia fiinţei şi fiinţării, cea pe care Levinas o consideră *primordială*[703] şi care este temeiul oricărei ontologii. Binaritatea fiinţă-fiinţare Iasă să se exprime esenţa amfibologică a logosului.

Problema care solicită acum răspuns este dacă, o dată cu temporalizarea esenţei, se poate acorda prioritate spusei asupra rostirii, dacă esenţa rostirii se absoarbe în aceea a predicaţiei? Oricare ar fi răspunsul, trebuie precizat că în discursivitatea spunerii se petrece o operă inversă, ca sens, acelei *epoche,* acelei reducţii linguale la pre-originarul purei rostiri. Adusă la discurs, rostirea suferă conversia în a cărei procesualitate esenţa ce se uită devine cauză a debutului amfibologiei, în temeiul căreia discursul ontic şi cel ontologic se separă legitimat. O dată spusă, predicată, enunţată, rostirea *abdică*[725] de la echivocul purei situări responsabile - păcat originar al limbii, dar de al cărui eveniment depinde istoricitatea semnificaţiilor -, al purei instituiri etice, se pretează la slaba iluminare pe care o aduce limpezimea limbajului. Scriitura care permite eminenţa manifestării ca ontologie, scriitură a fiinţei, nu face totuşi să revină la verbalitate, să adere la lumină acel pre-originar al rostirii ca raport etic. în anterioritatea amfibologiei pronunţate ca spusă, rostirea nu se enunţă în termenii fiinţei, rostirea atrage spre dincoace-le ontologiei, substratul relaţional, altfel decât regula amfibologiei; nivelul rostirii pre-ontologice[726] este responsabilitate etică anterior oricărei precizări linguale ce aşază lumea în lumina esenţei. Prin spunere care manifestă alternanţa enunţului şi retracţiei se face auzit ecoul actului de reducţie, revenirea spusei la rostire, re-originarea limbajului esenţei în puritatea energiei etice. Revenind la apofantismul pre-lingvistic, spunerea aderă la sensul relaţional intersubiectiv în antecedenţa pregătirii condiţiilor pentru

722 *AE, p.* 69.

723 „Lc Dit commc verbe est *essence* ou tcmporalisation. Ou, plus cxactcmcnt, lc logos sc noue dans

724l'amphibologic ou l'ctrc ct l'etant pcuvcnt s'entendrc ct s'idcntificr, ou lc nom pcut resonner comme verbe ct lc verbe dc l'apophansis sc nominalisc.", *AE,* p. 72.

725 ™ *AE,* 73.

-I» 71E, p. 75.

726 „Le Dire ctonnant dc la responsabilite pour autrui est contre «vents ct marccs» dc Vetre, une interruption de l'essencc, un desinteressement imposc dc bonne violcncc.", *AE,* p. 75.

enunţul, în limbă, a amfibologiei ontologice ce poartă în denotaţiile proprii discursului evidenţa originară a amfibologiei logosului. Rostirea nu operează asupra sau prin logos. Pre-originarul rostirii este un pre-logos, adică responsabilitate fără limbaj, simplă ex-punere a acelui *altfel decât...* Actul reducţiei spusei la rostire operează contra sensului abdicării produs prin chiar spunere, restaurează suflul - atmosferă circulând între mine şi tine până să ne vină cuvintele la-ndemână - pre-originarului *altfel decât...,* recondiţionează diacronia relaţiei anterioare enunţurilor de esenţă. Reducţia este înţeleasă ca *suflul reţinut"*[727]*'* prin care spunerea lingvală se reîntoarce la pre-originarul rostirii pure, la instituirea interpersonală. Revenirea la indicibilul rostirii obligă limbajul să-şi decline abuzul de siguranţă manifest deja în amfibologia logosului, să lase ambiguităţii originare calificarea unui principiu pre-ontologic[728]. Fiinţa şi, o dată cu ea, sensul logosului, adevărul de care e inseparabilă se manifestă numai în spunere; relaţia etică precedă însă opera de producţie a adevărului. Reducţia spusei la rostire înseamnă deplasare, subversiune pozitivă a limbajului, dincoace de amfibologia ontologică, dincoace de distincţia adevăr-fals, dincoace de dubla calificare a logosului, instalare în puritatea relaţiei ca *a fi unul pentru altul,* în diacronia responsabilităţii ce-şi refuză simultaneitatea, revenirea la justiţie ca sens al relaţiei anterior oricărei ideologii.

Saturaţia apofantică, în care recunoaştem sensul rostirii, propune în chip vizibil o explicaţie originală a genezei şi chiar a sensului limbii. Trebuie evitate două confuzii: a rostirii cu inexpresivitatea şi a rostirii cu tăcerea. Cineva care se lasă mai greu convins de abilităţile speculative ar putea găsi că rostirea fără rostit, spunerea fără spusă *(le dire sans dit),* de vreme ce nu performează sens inteligibil, este simplă emisie sonoră asemeni zgomotelor naturii, adică nu implică direcţie semnificatoare. Altul ar putea reproşa rostirii pure că nu comportă mai multă semnificaţie decât tăcerea, în care adesea se consacră intenţionalităţi precise; se poate efectua o lectură a tăcerii prin integrare contextuală - de exemplu tăcerea vinovatului ce nu mai are aroganţa să se disculpe, tăcerea condamnatului care nu are nimic de spus în faţa morţii, tăcerea rituală în interludiile liturgice, tăcerea survenită atunci când o mare durere s-a calmat. Se poate elabora o adevărată fenomenologie a traseelor intenţionale, expresive, ale tăcerilor.

Deci formulăm noi întrebarea: ce semnifică în plus rostirea pură faţă

---

727 *AE,* p. 76.

728 „La reduction, la rcmontcc cn deţâ de Vetre, en-deţâ du dit oii sc montre dc l'ctrc, oii s'hypostasic l'eon, ne saurait cn aucune faţon une rectification d'unc ontologic par unc autre, lc passage d'un jc nc sais qucl monde apparcnt a unc mondc plus rcel (...) L'cn deţâ ou l'au-delâ dc Vetre - ce n'est pas un ctant cn deţâ ou au-delă dc l'ctrc; mais cela nc signific pas non plus un cxcrcicc d'ctrc - unc esscnce - plus vraic ou plus authcntiquc que l'ctrc des etants. Lcs etants *sont* et lcur manifesta tion dans lc Dit est lcur vraic *essence ", AE,* pp. *7t>-77.*

de tăcere şi prin ce ea devine expresivă? Vom căuta un răspuns în spiritul filosofiei levinasiene, începând cu a doua parte a întrebării. E drept că tăcerile sunt expresive, dar lecturate prin raport cu contextul în care se produc; tăcerea continuă semnificarea actului pe care-1 premerge sau căruia îi succedă, este element de sens într-un context mai larg şi dacă semnifică ceva, asta completează o deficienţă a contextului. Rostirea este expresivă întotdeauna, univoc, într-o situaţie relaţională şi semnalează de fiecare dată postura responsabilităţii etice. în rostire nu se exprimă sensuri, idei, nu se livrează elemente pentru comprehensiune, ci se angajează, prin relaţia faţă-către-faţă. acea dimensiune a terţului metafizic numit *altfel decât a fi sau a nu fi,* bunătatea originară a responsabilităţii. Suficienţa inefabilului exprimă faptul că natura umană este, înainte de toate, relaţionare şi mult mai târziu, fenomenologic vorbind, semnificare expresă, limbaj. A rosti înseamnă a fi deja dis-pus în faţa celuilalt şi, prin asta, a fi disponibil, adică vulnerabil. Pericolul deschiderii către altul marchează, ca o traumă a curiozităţii, istoria propriu-zisă a actului comunicaţional. O bună parte din limbaj exprimă nedumeririle, neînţelesurile, golurile, umbrele sensului, ceea ce face să nu se poată elimina întrebarea, ezitarea, incertitudinea şi nici nonsensul. Asta înseamnă că, în chiar actele comunicaţionale, se face prezentă umbra inefabilului, răsare, nu se ştie de unde, din inima limbajului, acea revelaţie a saturării apofantice, făcând ca dintr-o dată dialogul să se volatilizeze sub emoţia proximităţii afectate. Strângerea în braţe, atunci când ceea ce se poate spune e insuficient, e o aplicaţie imediată a modului manipulatoriu în care se comportă rostirea, pură solidaritate. Rostirea exprimă atât de profund natura relaţiei, încât uneori ea devine gest de îmbrăţişare - ospitalitate mai mult decât responsabilitate, va spune Derrida, iubire mai mult decât etică, va completa J.-L. Marion. Şi va fi neîndoielnic pentru oricine că persoanele umane pot rosti, pot cultiva angajament reciproc şi se pot îmbrăţişa fără a fi comunicat la nivel lingvistic, rămânând adică în afara producţiei de esenţe. Acea capacitate relaţională, puritatea etică, este suficientă pentru a deduce din ea toate traiectoriile viitoare ale oricărui limbaj posibil. Limbile sunt tipuri de emergenţă, constructe exprimând, în identitatea esenţelor, traseele preintenţionale ale relaţiilor. în rostire trebuie căutată, conform iui Levinas, preistoria configurărilor relaţionale.

Ca supliment explicativ, vizavi de întrebarea mai sus enunţată, rostirea nu este în afara oricărui context tocmai pentru că ea constituie contextul, după cum, în alt plan, faţa constituie spaţiul. Numai că, spre deosebire de tăcere, ea nu trimite la hetero-realităţi al căror sens se cere completat. Sensul rostirii este tocmai relaţia, şi dincolo de asta nu se vizează vreun surplus de înţelegere, vreo lămurire suplimentară,

punerea într-o mai clară lumină. Intenţionalităţile tăcerii reclamă continuitatea lecturii unor prealabile donaţii de sens; tăcerea continuă să vrea să spună ceva, dar fără cuvinte, este verbalitate intervertită. Se poate compune un lexic al sensurilor tăcerii fără de care cuvintele ar face, poate, o inutilă zarvă. Acele sensuri ale tăcerii deschid traiectorii de intenţionalităţi printre ceea ce lasă nespus cuvintele, şi pe acele trasee păşesc o bună parte dintre relaţiile interpersonale. Rostirea pre-originară levinasiană nu este corelativă dialecticii spunere-tăcere, ceea ce face ca relaţia să nu se relativizeze, să nu devină o specie ontologică.

Rostirea fără spusă; ex-punerea în faţa celuilalt; dis-locaţie şi non-indiferenţă

Mai înaintea actului de constituire a spusei care consacră prin enunţul de esenţe, prin predicaţie, amfibologia fiinţei şi fiindului, rostirea trebuie înţeleasă ca semnificare prealabilă, semnificare înaintea instituirii verbale, ceea ce revine la originaritatea relaţională a simplei ex-puneri[700] dinaintea alterităţii, situarea ca referinţă pentru semen. De aici răsare, pentru Levinas, sensul pur al umanităţii, faptul de a avea un sine, de a suferi adică afecţiunea responsabilităţii. Cel care rosteşte se oferă pe sine ca proximitate, se face victima percepţiei celuilalt, se ex-pune exprimându-se lui, se lasă în seama, adică are încredere în optimitatea apropierii. A se rosti înseamnă deja a se preta substituirii, a se lăsa excedat de libertatea celuilalt, a deroga grija pentru justiţie în avantajul experienţei bunătăţii - încredinţare şi totodată aşteptare a celuilalt în prealabilul spunerii -, înaintea stabilirii sensului a ceea ce poate fi spus. Istoria limbii de la rostire la spunere configurează registrele fiindului, descris de esenţa spusei, şi ale apofantismului, refractar la denominare şi descriere, configurat ca temporalitate a actului rostirii. Acel *pentru-altul* din rostire dezvoltă, în timp, caracterul etic al limbii, faptul de a putea fi încredinţat şi de a încredinţa lumea celuilalt, reglează relaţia ca odisee a proximităţii[729] [730], ca responsabilitate pentru el şi pasivitate anterioară posibilităţii asumării - declinarea autorităţii dinaintea liberei lui iniţiative. Pasivitatea ex-punerii în faţa celuilalt este manifestarea *supremă*[731] a modelului de pasivitate subiectivă - situare relaţională anterioară producţiei intenţionale, situare în vulnerabilitatea non-indiferenţei, a riscului etic în

729 „Pour dire l'etrc affcctc, il faut dire l'etrc exposc - ct pour dire l'etrc exposc, il faut dire l'etrc agresse, blcssc, traumatise.", cf. Ricoeur, *op. cit.* p. 21.

730 „Par-delâ la thematisation et le contcnu qui s'y exposc - ctants, rclation entre ctants se montrant dans lc theme - l'apophansis signifie commc unc modalitc de l'approchc d'Autrui.", *AE, p.* 80.

731 *AE,* p. 81.

faţa străinului, delegare in-conştientă înaintea celui de a cărui bunătate nu eşti asigurat.

Rostirea - lipsă de măsură a signifianţei - întreţine relaţia ca figură etică a *apropierii aproapelui*[732] în originaritatea deschiderii signifiante, una ce nu trebuie confundată cu sau redusă la prestaţia de sens, de a cărei performare se îngrijeşte spunerea.[733] Rostirea vădeşte o inter-relaţie fără însă a putea garanta, mai precis, pentru a exclude obiectivarea celuilalt. El rămâne autonomie a centralităţii rostirii, unde factualitatea califică în schema amfibologiei; un rostitor rosteşte, dar asta nu implică inferenţe asupra cme-lui, asupra ce-ului, nu garantează[734] o tematizare. Faptul de a *nu se spune* ceva nu impietează signifianţa rostirii; rostirea nu semnifică *ceva* tocmai pentru că este ca atare deschidere, căscare *(bailler)* - prin gura care se deschide operând ceva pentru altul - a signifianţei. Memoria autodescripţiei transcendentale se suspendă în gestul rostirii pentru a evita obiectivarea, căderea în semn a logosului pre-amfibologic şi, astfel, a proteja interioritatea transcendentă a celuilalt. Anterior rostirii nu se recunoaşte o consistenţă substanţială pentru subiect, nu se legitimează suspiciunea ipostazei *pentru-sine, în-sine, la-sine.* Levinas vrea să denunţe aici modalitatea reducţionistă a considerării relaţiei ca şi cadru formal în care se desfăşoară, ca şi transmitere de semne, jocul fiinţei. Rostirea şi situaţia etică ce este deja instaurată nu este câmpul pe care se desfăşoară acel joc. Rostirea trebuie înţeleasă ca situaţie relaţională eminentă, iar nu ca şi condiţie a derulării lingvistice, adică etică înaintea[735] ontologiei, ca non-indiferenţă la celălalt, iar nu ca dorinţă de comunicare a unui mesaj, în fine, ca raport interpersonal, iar nu ca şi condiţie de posibilitate a verbalizării. *Intriga proximităţii*[736]*,* declanşată ca rostire, nu trebuie considerată nici ca deschidere prealabilă în vederea comunicării şi nici ca una dintre modalităţile cunoaşterii. Apropierea este, mai curând decât cunoaştere, act de încredinţare celuilalt, dis-locaţie, *expulzare*[737] în afara oricărui loc, declinarea naturalităţii întemeierii locale pentru a fi numai manifestare pentru

732AE, p. 81.

733„Traduirc lc Dire cn Dit, ou tenter dc lc fairc, c'cst toujours lc trahir. Mais cela nc saurait y fairc rcnonccr, ct la pcnscc n'est pas sans rcssourccs pour limitcr ou contcnir cctte trahison incluctablc.", cf. J.-L. Chrcticn, *op. cit.* p. 313.

734 „Signifiance baillcc ă l'autrc, antcricurcmcnt â toutc objcctivation, lc Dirc-â-proprcmcnt-parlcr - n'est pas dclivrancc du signe.", AE, p. 81.

735 „Au Dit qui pretend (vaincment) rclcvcr cn soi dc faţon definitive toutc rcalitc s'opposc la justicc d'un Dit qui sc sait ct se vcut inscrit dans la dia-chronic dc la tradition, qui s'enoncc ct se profere devant lcs autres, dans lc mondc ct dans l'histoirc; langage jamais clos, au service dc la communication vivante ct du Dire dc la rcsponsabilitc ethiquc.", cf. Guibal, *op. cit.* p. 117.

736AE, p. 82.

737™ AE, p. 83.

altul, nonlocuire. Rostitorul se rx-pune pe sine ca unul ce nu mai este *aici,* ce şi-a pierdut avantajul locuirii pentru a se lăsa încredinţat celuilalt, ofensei sau eventualei lui lovituri, ceea ce poate fi resemnificat ca atitudine kenotică, golire în vederea prevenirii constitutivităţii intenţionale, denudare a interiorităţii ce nu se mai protejează sub limitele trasate de pielea ce-şi joacă ultimul avanpost al pudorii, *„denudare a denudări?'* şi *„hiperbolă a pasivităţii"*[737] în care se suspendă identitatea, forma sau calificaţiile ce predispun la obiectivare, expunere a nudităţii mai nude decât orice piele, care este *durerea* - emfaza pasivităţii în faţa celuilalt. Rostirea revelă, dincolo de raza ei sonoră, persoana *unuia* (?) fără nume, fără istorie, indescriptibil, ce riscă a nu mai fi protejat[738] [739], ce-şi licitează însuşi secretul ultim al autocentralităţii, cea care se incarnează ca semn pentru semen. Ceea ce se riscă în rostire este pierderea a tocmai acelei nuclearităţi punctuale a cărei esenţă devine comună prin limbaj, asta însemnând întâmpinare de către celălalt fără de nici o mijlocire, fără fenomen, în felul în care e întâmpinat cel mort. In rostire devine manifestă, ca instituire pentru altul, emfaza etică ce protejează eul de tentaţia suficienţei interiorităţii, semnificată în conceptul ontologic al *pentru-sine-lui.* Printr-o operaţiune logică puţin simplistă, dar aici semnificativă, a fi *pentru-altid* al rostirii, care nu trebuie identificat intenţionalităţii tematizante şi nici angajamentului, devine un a fi *contra-sinelui.*

Contrar actului gândirii, în care gânditul devine prezent în gândire, obiect al judecăţii şi enunţului şi astfel element al economiei aceluiaşi ca sincronicitate, rostirea sub privirea alterităţii este în contratimp, dia-cronică, buclă efectuată în lanţul logosului, pentru că celălalt nu este re-prezentat[740]; cuvântul nu i se adresează ca unui simplu contemporan[741] ţintuit de sincronia privirii care-1 fixează. In dia-cronia alterităţii lui, celălalt este de negăsit, străinul, şi de neînlocuit, ceea ce nu condamnă totuşi rostirea la impostura vacarmului solitar. Dia-cronia vrea să spună că celălalt precedă, în sensibilitatea afecţiunii, putinţa eului de a-i remite un răspuns, că oricând ar veni un mesaj către prezenţa lui interogativă, este deja târziu prin raport cu timpul situării interogative.

738*AE,* p. 83.

739„Lc Dirc signific ccttc passivite; dans lc dirc ccttc passivite signific, sc fait signifiancc; cx-position ;n-rcponsc â ..., ctrc-â-la-question avant toute interrogation, avant tout probleme, sans vetement, sans :ossc pour sc protejer, depouillcmcnt jusqu'au noyau commc unc inspiration d'air, ab-solution jusqu'â *'un,* jusqu'â l'un sans complcxion. Dcnudation au-dclâ dc la peau, jusqu'â la blcssurc â cn mourir, Icnudation jusqu'â la mort, etre commc vulncrabilite.", *AE,* pp. 83-84.

740„Lc prochain mc conccmc sans apparaîtrc. C'cst cc «sans apparaîtrc» qu'on n'a jamais fini dc Dirc.", :f. Ricoeur, *op. cit.* p. 21.

741„Lc prochain n'est pas mon contemporain; sinon on retrouverait â la synchronic dont sont greves, IOUS l'avons vu plus haut, la mcmoirc, l'histoirc, lc recit: «La proximite est derangement du temps cmcmorable».", cf. Ricoeur, *op. cit.* p. 21.

Prezenţa celuilalt este an-arhic[742] interogativă, situare căreia nu i se poate răspunde prin contemporaneitate. Responsabilitatea răspunsului poartă cu sine culpa acestei retardări, reuşeşte insuficient să icopere fractura apelului deschis de interogativul an-arhic al aproapelui; de aceea, ^reocuparea responsabilităţii capătă gravitatea notelor culpei, acuzării, persecuţiei - culpă i gestului întotdeauna prea târziu pentru ca o problemă fără de răspuns să nu fi fost pusă. Heterotemporalitatea alterităţii, naşterea şi moartea exclusive ale aproapelui rămân interogaţiile vizavi de care, oricând ar veni, răspunsul este anacronic. Sub povara culpei anacronice - solidaritatea încă de la origine prea târzie pentru a putea veni la timp -, subiectul etic rămâne marcat de o pasivitate[743] extremă, cea în care se fertilizează responsabilitatea.

Ceea ce pune pe gânduri în etica levinasiană este rigoarea sistematică a inasumabilului. Prudenţa de a evita judecata imperativă ca şi riscurile constitutivităţii intenţionale a alterităţii sunt duse până la descalificarea radicală a ideii de libertate, de voinţă, de raţiune etică, din spatele cărora pândesc probabil efectele cotrare. Sensul donaţiei psihismului, temporalitatea lui *a-fi-pentru,* sensibilitatea afecţiunii nu au noimă decât în pre-originarul pasivităţii. Aici responsabilitatea se arată ca infinită, adică inasumabilă[744] şi, de asemenea, indeclinabilă. Responsabilitatea inasumabilă îl întâlneşte pe celălalt fără a şi-l reprezenta, dincolo de orice fenomenalitate, îl întâlneşte chiar în *enigma*[745] al cărei înţeles profund dezice suveranitatea fenomenalităţii. Chipul celuilalt este enigmatic, adică transcendent şi infinit; rostirea adresată lui însărcinează logosul să traverseze aceste categorii ale separaţiei, aproapele rămâne în irecuperabilul dia-croniei, fără însă a-i cere să anuleze diferenţa, să o convertească în sinceritate a proximităţii, unde se poate revela o faţă.

Rostirea ca pacientă şi îmbătrânire; supunere fără dezerţiune

In temporalitatea rostirii se produce dia-cronia eului; pe de-o parte, aşa cum arată minuţioasele analize husserliene, eul îşi recuperează

742 „Lcqucl cntraînc lc an... dc l'an-archic. L'an-archic du Dirc cthiquc sc soustrait a l'archc, a l'archie Ic 'cnonciation, reduite â unc simple cxcroissancc du dit apophantiquc.", cf. Ricoeur, *op. cit.* pil.

743 „Pour ne pas se resorber cn sens, la paticncc dc la passivite doit etre toujours â bout, dcbordcc par unc souffrancc insenscc, «pour ricn», par une souffrancc dc pour malhcur. Lc Dire prolongc ccttc passivite extreme, malgre son activitc apparentc.", *AE,* p. 239.

744 „Lc *pour l'autre* dc la responsabilite pour Autrui nc proccdc d'aucun cngagcmcnt librc, d'aucun present ou germerait son origine ct ou unc idcntitc s'idcntifiant rcprcndait souffle.", *AE,* p. 239.

745 *AE, p.* 240.

temporalitatea trecutului prin retenţii şi îşi preconţine viitorul în protenţii, se asigură de identitatea cu sine, de absoluta sincronicitate, în experienţă. Insă pe de altă parte, şi asta va semnala Levinas, în ciuda mecanismelor de re-prezentare ale eului care-1 fac contemporan propriei experienţe, cineva, cel pe seama căruia eul ştie că se manifestă, parcurge un proces unidirecţional, indenegabil şi ireversibil de îmbătrânire. Se poate recupera contemporaneitatea cu amintirile tinereţii, dar asta nu reface efectivitatea tinereţii. Corpul merge pas cu pas către îmbătrânire - revelând fundamentala pacienţă temporală a eului trăitor - în ciuda regresiilor întineritoare, fapt care deschide fractura unei dia-cronii cu sine, unde intenţionalităţile temporale şi pacienţa radicală a sensibilităţii, dezarmate în faţa ireversibilului, sunt puse să coabiteze. Viaţa eului se experimentează, prin corpul îmbătrânind, ca viaţă împotriva[746] *(malgre)* vieţii, ca denudare de sine până la vulnerabilitatea în faţa durerii - sensibilitate mai adâncă decât interioritatea eului, sensibilitate ca şi un *„ji nu putea fi evitat"* al suferinţei. Pacienţa insurmontabilă a expunerii la durere şi îmbătrânire semnalează dia-cronia unei adversităţi - altul în acelaşi - în fiinţa eului, voinţă absolută a împlinirii de sine contrată de inevitabilul durerii şi îmbătrânirii, o oboseală originară *(lassitude primordiale)* a fiinţei, o sinteză pasivă a propriei temporalităţi. Clipele îmbătrânirii se colectează, cu acribie matematică, împotriva oricărei proiecţii de îmbătrânire; bătrâneţea este metaforă, încă vie, a sintezei pasive a timpului, care nu mai trebuie să spună ceva despre propria memorie tot mai largă în intervalul de oscilaţie a retenţiilor. Dincolo de limita intervalului de retenţie, într-un pre-originar imemorabil, se decide esenţa etică a subiectului deja responsabil, deja sensibil la celălalt, deja pasiv pe direcţia îmbătrânirii. Acest pre-originar imemorabil este un timp pierdut *(laps),* interval irecuperabil şi de aceea semn al vulnerabilităţii şi ex-punerii radicale. La originea oricărui eu se află acel timp pierdut, pacienţa scurgerii neutre, simpla petrecere în afara intenţiei şi a ţelului, dar totuşi sinteză temporală. Aici se rosteşte categoria terţului metafizic, vizibilă ca pacienţă a purei îmbătrâniri - probabil adevăr mai caracteristic[747] pentru ipseitate decât prestaţia intenţională. Re-prezentarea cu dublu vector a intenţionalităţii temporale nu poate viza, din nefericire, pacienţa şi, am zice, puterea absolută a îmbătrânirii. Dacă lucrurile nu ar sta aşa, am putea să întinerim prin retrospecţii, să ne ex-patriem în locul fericirii noastre trecute unde să devenim nemuritori.

Aşa cum rostirea pură e dis-locaţie a faptului de a fi pentru altul,

746 *AE, p.* 86.

747 „Dans la conscience dc soi, il n'y a plus presence dc soi â soi, mais scncsccncc. C'cst commc scncsccncc par-delâ la recuperation de la mcmoirc, que Ic temps - temps perdu sans retour - est diacronic ct mc concerne.", *AE, p.* 88.

îmbătrânirea e dis-locaţie a sinelui în pacienţa faptului de a fi pentru altul temporalităţii care, în sintezele pasive, refuză sincronicitatea. îmbătrânirea dis-locă fiinţarea eului la sine, constituie statutul de apatrid temporal, noncontemporaneitate absolută, semnalează emfaza pacienţei devenite vulnerabilitate, slăbiciune şi durere. Slăbiciunea bătrâneţii, deja supunere la dia-cronie, nu lasă loc mândriei voinţei recuperative, nici refuzului afecţiunii pacienţei; constituirea ca un *împotriva sinelui* în îmbătrânire semnalează dia-cronia ca suport al unei infuzii externe, ca par-venire; slăbiciunea, durerea, neputinţa vin ca şi cum ar veni *din afară,* în sensul temporal al unui *dincolo de acum.* Acest *din afară* marchează o suveranitate a dia-croniei, manifestarea afectării ca electţiune ale cărei consecinţe nu pot fi delegate. Subiectul moare în această pasivitate a fiinţării pentru altul care e faptul îmbătrânirii, ocazia responsabilităţii de la care nu se poate dezerta; binele - dincolo de fiinţă - vine tocmai prin această neputinţă a indiferenţei care e rostirea operei de îmbătrânire - temporalitate a *„supunerii fără dezerfiune"*[748], durată împotriva sineităţii. Timpul îmbătrânirii semnalează pasivitatea sintezei drept răspuns la un apel heteronom, apel direct asemeni unei lovituri de pedeapsă.

Pacienţa rostirii - supunere la temporalitatea timpului, avans irecuperabil faţă de momentul descrierii amfibologice în care eul intenţional se plasează - deschide înţelegerea de sine a eului ca mai degrabă supunere decât iniţiativă; temporalitatea timpului, îmbătrânirea, dia-cronia voinţei şi pacienţei eului *se* efectuează contra oricărei intenţionalizări. Eul poate, la limita superioară a performanţei intenţionale, să controleze viaţa conştiinţei, să re-centreze mereu temporalitatea evenimentului în re-prezentarea actualului *acum,* deşi, lucru care ar merita un comentariu mai amplu, rememorarea nu înseamnă resurecţie a obiectivităţii - stării sălbatice - evenimentului trecut, nu este re-venire a lui la prezenţă în stare inalterată. Retenţia, anamneza alterează tocmai în temeiul experienţelor consumate în întregul interval scurs de la momentul re-amintit şi până în prezent, ceea ce o transformă într-o formă de activitate plastică de reconstituire a memoriei, re-confecţionare a ei, re-producerea de evenimente noi experienţiale sub alibiul re-aducerii la prezenţă a unei mai vechi realităţi. Retenţia se comportă de fapt ca o *pro-ducţie de trecut,* contextualizat în întregul experienţei mele de acum, iar nu simplă *re-aducere-la-prezent* a unor seturi experienţiale ce s-ar fi conservat intacte

748 AE, p. 89.

[728] „La temporalisation est le «contrairc» dc l'intcntionnalitc dc par la passivite de sa paticncc; cn clic est sujet le rebours du sujet thematisant: une subjcctivitc du vicillisscmcnt quc l'idcntification du Moi avec lui-mcmc ne saurait cscomptcr, *un* sans identite mais uniquc dans la rcquisition irrccusablc dc la responsabilitc.", *AE,* p. 90.

[728] *AE,* p. 90.

în memorie. Timpul alterează memoria, face ca trecutul să fie, după fiecare clipă, un alt trecut. Asta nu înseamnă că obiectivitatea a ceea ce s-a consumat suferă în sine modificări ci doar că, re-memorată, acea obiectivitate continuă să fie experimentată şi, prin urmare, revizuită. Dar şi în cazul improbabil al unei conservări inalterate a trecutului, asta nu ar înlătura consecinţele dia-croniei care fac vizibilă ireversibilitatea bătrâneţii[749], sinteza pasivă a temporalităţii timpului. în acest sens al pasivităţii insurmontabile a îmbătrânirii, temporalitatea se dovedeşte a fi contrariul producţiei intenţionale şi, astfel, stigmat al temporalităţii subiective dincolo de libertatea alegerii. Rostirea pură, cea în care nu se descrie nimic, semnalează această temporalitate a îmbătrânirii, expunerea eului la diacronie în afara cadrului libertăţii, revelează lipsa de principialitate a intenţiei vitaliste şi a libertăţii. Bătrâneţea, senescenţa, cum o numeşte Levinas, este timpul ce pune în lumină invariantul responsabilităţii pentru aproapele, celălalt om, a cărui persoană străină este „contractată”[750] imemorabil ca o durere, ca însuşi debutul senescenţei, într-un moment suspendat al sintezei pasive a rostirii. Dincolo de aura sonoră a rostirii, principialitatea personală a conştiinţei subiective se estompează, devine incalificabilă în felul Unului parmenidean, dincolo de fiinţă şi nefiinţă.

Ca şi în oboseală sau plictis, cum se poate observa în analizele din *De l'Existmce â l'existantt* îmbătrânirea nu este tip de atitudine în faţa timpului, nu este asumare activă, nu este gest consecvent cu o intenţie. Este simplă delăsare *(lassitude),* şi aici trebuie identificat un mister adânc al pacienţei[751] dinaintea timpului. Nu trebuie uitat, ceea ce poate părea doar ironia unei fatalităţi, că autoconstituirea eului, activitatea autopoetică, producţia intenţională de sine şi a realităţii sunt în-cadrate de acea monotonie inobservabilă a scurgerii timpului, care situează orice prezent al vigilenţei în pasivitatea vulnerabilă la arbitrarul momentului viitor care, stranie dilemă, dacă vine, aduce bătrâneţe, dacă nu vine, aduce moartea, dincolo de orice decizie. Delăsarea trebuie tratată cu toată demnitatea cuvenită unei categorii filosofice, ca una ce exprimă, mai mult decât iniţiativa, voinţa sau libertatea, coalescenţa eului cu timpul, *„expunerea pasivă la fiinţa inasumabilă, expunerea la moarte, prin ea însăşi invizibilă, prematură, violentă întotdeauna"*[752]. Relaţia cu timpul ca îmbătrânire revelă pacienţa insurmontabilă a istoricităţii sinelui, faptul de a se găsi gata angajat şi orientat de univocitatea devenirii ce nu-i permite răgazul reculului dia-cronic al

749 „C'est sous lcs cspcccs dc la corporcite dont Ies mouvcments sont fatigue ct la durec vicillisscmcnt,

750que la passivite de la signification - dc-l'un-pour-l'autrc - n'cst pas acte, mais paticncc c'cst-â-dirc, de

751soi, scnsibilite ou imminence dc la doulcur.", /IE, p. 93.

752 *AE,* p. 91.

deciziei, oferire a bunătăţii rostirii în afara oricărei conştiinţe etice, pacienţă a generozităţii în temporiţie, dar în aceeaşi măsură vulnerabilitate a suferinţei - măsura sensibilităţii ca esenţă a persoanei. Proximitatea celuilalt se arată a fi inalterabilă în direcţia univocităţii senescenţei, astfel că responsabilitatea măsoară, fără etalon, acel timp trăit ca *unul-pentru-altul* al vulnerabilităţii. Dar în chiar trăirea raportului etic, pasivitatea senescenţei demonstrează unicitatea insubstituibilă a fiecărui eu şi, prin el, a caracterului absolutei ex-puneri, dincolo de libertatea jocului, aşa-zicând, *detentă* dincolo de fiinţă. Eul îmbătrânind este ales de timp fără a fi el însuşi alegătorul, *„alegere în persecuţia"*[753] temporal itităţii.

Sensibilitatea ca rostire; articulaţia simbolică

Dacă sensibilul nu este doar forma universală a experienţei relaţionale, cea în care subiectul se descoperă afectat şi modificat de exterioritate în avansul luării la cunoştinţă, trebuie văzut şi că sensibilitatea este mod al temporalităţii, anume acea pacienţă a futuriţiei prin care ceea ce advine nu poate fi *produs* ca advenienţă şi nici *modificat* în acţiunea lui de afectare a unui sensibil - tocmai acela care rămâne ţintuit în subiectivitatea sa vulnerabilă; disponibilitatea la futuriţie este deja vulnerabilitate, iar relaţia cu timpul rafinează sensibilitatea sensibilului. Sub speciile acelor temporalităţi în care futuriţia advine tndeclinabil, răsar germenii relaţiilor cu alteritatea -'una dia-cronică prin chiar imprecizabilul contextului survenirii, una fundamental dia-cronică în afectarea *pentru-altul-ui* ca dimensiune a sensibilităţii subiective, angajată să subvertească tendinţele sincronizării. Rostirea este sensibilitatea ca angajare în temporalitatea lui *pentru-altul,* sensibilitatea expunerii[754] la afecţiune, suportare a urmei *Illeităţii* - manifestată în echivocul apelului care comandă. Adevărul nu mai trebuie specificat acum ca mod al discursivităţii în care subiectul îşi lămureşte, sub speciile esenţei spunerii, relaţiile cu fiinţa. Adevărul este, în mod originar, chiar relaţia ex-punerii la celălalt, în care se manifestă sensibilitatea temporalităţii pentru-altul.

în livrarea fiinţei se poate vedea, aşa cum Levinas o face, implicată dimensiunea simbolică, pro-punere a întregului prin revelarea părţii, a unui ceva în calitate de ait-ceva, substituirea. Procesul cunoaşterii, ca unul ce operează preferenţial cu simboluri, angajează necesitatea substituirii - cuvântul în locul esenţei, limbajul în locul sensului realităţii.

753 ™ *AE,* p. 95.

754 „L'etrc dc l'autre pris dans la sphcrc d'une totalitc, en tant qu'il impliquc l'adoption d'unc position dc ma part ă son endroit, presuppose un etre de 1'autre anterieur a toutes mes deliberations, antericur â mon ipseite elle-memc.", cf. Ponzio, *op. cit.* p. 59.

Operaţiunea discursivă reduce distanţa dia-croniei vizibile între subiect şi lumea sa - una pe care o locuieşte fără a-i fi contemporan, una ce-1 ironizează din siguranţa heterotemporalităţii ei imemorabile, non-sincronizabile. Sincronicitatea însăşi a subiectului în limbajul re-prezentării nu înseamnă mai mult decât dimensiunea simbolică a fiinţării temporale, simbolul non-re-prezentabilităţii imemorabilului mundan. Trăirea în timp se consumă ca metamorfoză simbolică, expusă diversităţii tehnicilor hermeneutice, a voinţei de substituire - fiindul temporal ca delegat al Fiinţei, omul ca măsură a Zeului, cuvântul ca sens al Adevărului. Rostirea *(le dire)* pune în mişcare acea intenţie substitutivă, operează producţia simbolică ce devine şi mai explicită în precizia spunerii *(le dit)* - verbalitate, denominaţie. Astfel dezvoltată, prin substituirea simbolică, cunoaşterea nu poate fi decât *„indirectă şi sinuoasă/ perfidă"™',* ea lasă atenţia să derapeze de la datul intuiţiei sensibile spre imaginile căutând să înlocuiască fondul aparenţei acelor intuiţii, să se refugieze în spunere - ingratitudine a reducţiei esenţelor intuitive la orizontul mobilat cu descripţiile spunerii. Schema formală a cunoaşterii, una, desigur, criticabilă, este gândirea a ceva în calitate de alt-ceva şi, astfel, producţia ideii prin operarea închiderii în chiar deschisul reprezentat intuitiv. Intenţia interpretativă vine apoi să deschidă, ca sens, conceptul închis în şinele esenţei şi să inaugureze astfel o dublă deschidere *(ouverture dans l'ouverture),* să readucă alteritatea lui *alt-ceva* la identitatea lui *ceva,* sensibilitatea insinuată ca sens al deschiderii în temporalitatea lui *pentru-altul.* Aici, în opera limbajului, se produce *ruptura cu pasivitatea sensibilului,* rostirea devenind corelativă producţiei[755] [756] simbolice. Dar oare decupajele de sens produse corelativ simbolizării se fac ele înţelese fără o cunoaştere prealabilă? Poartă simbolul în sine condiţia înţelegerii lui? în amfibologia rostirii, acesta scoate în faţă o intuiţie ce nu revine la sensibilitate, o idee ce nu se reclamă de la intuiţie. Simbolul întreţine dia-cronia discursului pe seama excesului aparenţei asupra planului inaparent, asupra obscurităţii esenţei substituite. Dezvăluirea simbolică nu semnalează în primul rând corespondenţa necesară a unui corelativ, cât însăşi operaţia dezvăluirii ca dezvăluire, punerea în deschiderea operei timpului a ceea ce *s-a spus.* Dar în spatele acestei dezvăluiri, prezentarea imaginii ca imagine, deja s-a pierdut relaţia cu sensibilul în puritatea afecţiunii nemijlocite, amintirea juisării în elemental - ontologie a ospitalităţii naturii - a subiectivităţii preintenţionale. Intuiţia

---

755[731] AE, p. 100.

756 „Lc Dire qui cnoncc un Dit est dans lc scnsiblc la premiere «activitc» qui arrete ccci comme cela; mais ccttc activitc d'arrct et dc jugement, dc thematisant ct dc thcoric, survient dans lc *Dire* cn tant quc «pour Autrui», pure donation dc signe - pour «sc-fairc-signc» - pure cx-prcssion dc soi - pure sinccritc - pure passivite. Sauf qu'on pourra montrer lc virement dc cc Dire - pure expression dc soi dans la donation dc signe â Autrui (langagc d'avant lc Dit) - en Dire cnonţant un Dit ", *AE,* p. 101.

sensibilă, oferită simbolic, declamă deja din interiorul ordinii *spusei,* din cadrul constituit al idealităţii unde individualul se arată dezincarnat, privat de unicitatea sensibilităţii lui şi transfigurat de operaţiunea intuirii, oferită mai apoi fixării conceptuale. Astfel, cunoaşterea prin concept, privilegiată într-o anume perioadă a istoricităţii gândirii occidentale în care ne aflăm încă, trebuie să-şi asume conştiinţa critică a contextualităţii temporale în care se configurează caracterul simbolic al conceptului. Levinas caută sensul cunoaşterii în operaţiunea rostirii, anterioară limbajului şi simbolizării, în structura sensibilităţii[757] subiectului - pură vulnerabilitate, ex-punere ca temporalitatea lui *a-fi-pentru-altul.*

Relaţia cu sensibilul alterităţii impune sensul eticii ca vulnerabilitate, *„expunerea la sfâşiere şi bucurie"[758],* urmă a sensibilităţii vieţii elementale în care se regăseşte, complezentă, esenţa însăşi a egoităţii pozitive. Ca relaţie, ca *pentru-altul,* această egoitate suferă un proces de de-nucleizare, devine *neliniştе* pentru celălalt, *insomnie* a grijii pentru suferinţa lui; opera sensibilităţii se dovedeşte a fi rostire a afecţiunii în sine-lui *pentru* altul sau *în faţa* altului, rostirea ca sens pentru proximitatea semenului, *acela* anume, unic, în care dezvăluirea face să se deznoade legătura nuclearităţii autoafective a eului. Proximitatea cu semenul se va cere definită de aici ca dia-cronie a rostirii, *unul-pentru-altul* şi inspiraţie[759] - specie a afecţiunii - a aceluiaşi de către altul. In mod consecvent, pe acest temei Levinas va refula persuasiunea unei precise porţiuni a tradiţiei filosofice care vrea să rezume sensibilitatea la viziune, la idee sau intuiţie, la sincronia elementelor tematizate cu subiectul. Sensibilitatea este *psihism al ex-punerii* anterioare tematizării şi, prin asta, interioritate ca esenţă a dia-croniei - non-coincidenţă cu sine în afectarea urmei. Este importantă realizarea corelativităţii psihismului cu sensul dia-croniei pentru a înţelege că *„semnificaţia este sensibilitate"[760],* iar filosofia, o *înţelepciune a iubirii* mai curând decât gnoză. Dar din sensibilitate trebuie să facem, contrar proiectelor fenomenologiei, şi să recunoaştem aici o veritabilă răsturnare de perspectivă filosofică de care Levinas vrea să se facă responsabil, sensul *privilegiat* şi *ultim*[761] al subiectivităţii. Ca atare, accesul subiectului la fiinţă se produce anterior strategiilor intenţionale, anterior producţiei verbale - păstorirea fiinţei - prin sensibilitate, vulnerabilitate, prin signifierea situării în faţa celuilalt. Renunţând Ia teza intenţionalităţii ca *„fir călăuzitor"* spre sensul eidetic

757 „La signification dominante dc la scnsibilite dejâ apcrţuc dans la vulncrabilite ct qui sc montrera dans la rcsponsabilitc dc la proximite, dans son inquietudc ct dans son insomnie, conticnt la modvation dc sa fonction cognitive.", *AE,* 104.
758 ÂE, p. 104.
759™ÂE,p. 109.
760™ *AE,* p. 110.
761[74]ME,p. 110.

al lumii, analiza levinasiană va proteja sensibilitatea subiectivului de ambiţia constitutivităţii, dându-i o notă metafizică ce trimite la însăşi relaţia paradigmatică a situării în maternitate - figura primă în care eul poate găsi şi recunoaşte caracterul natural al fiinţei. Dacă e vorba de ontologie pretutindeni unde e angajată relaţia cu fiinţa, atunci vom recunoaşte categoriei sensibilului statutul unei centralităţi în discurs şi maternităţii, figura primă a fiinţei. Spunând *figură primă,* semnalăm că experienţa fiinţei nu se consumă necesar în temporalitatea Dasein-ului aruncai în lume; fiinţa vine la experienţă prin sensibilul maternităţii, unde nu vom căuta o traumă ori o figură mitică, ci juisarea originară - existenţial în radicală opoziţie cu angoasa heideggeriană - în relaţie cu elementalul.

Rostirea ca donaţie a psihismului; sensibilitate a afecţiunii pentru altul; relaţia diatopică

Actul rostirii semnifică înainte de a se exprima conform amfibologiei discursului, semnifică înainte ca limbajul să poată fi recunoscut drept verbalizare sau denominaţie. Rostirea semnifică dispoziţia originară a sensibilităţii subiective care devine operă de donaţie a psihismului - *protoplasma subiectivităţii,* aceea în care figura etică decide situarea în maternitatea elementalului, juisare dar şi reprezentarea lumii ca lume ex-pusă celuilalt, în faţa lui, sub privirea lui. Psihismul este nivelul dincolo de care sensul subiectivităţii se alterează, cel de la care începe să fie, în prealabilul autocentrării teleologice, genul sineităţii - fără în şi pentru - ce nu şi-a produs încă eul. Psihismul este orizont de după care, odată şi odată, poate răsări subiectul, se poate configura eul; însă rostirea este punere în act mai înainte ca subiectul să fi învăţat limbajul, să fi deprins logica şi retorica, este îngânare de sens în preajma celuilalt, şi aici se va recunoaşte donaţia psihismului ca şi angajarea temporalităţii lui *peiitru-altul;* rostirea este deci mai degrabă gest etic decât transfer de sens lingvistic. A nu fi învăţat logica şi retorica trebuie înţeles aici nu ca dovada analfabetismului eului; trebuie înţeles în perspectiva morfologiei rostirii, unde actualitatea substanţei precedă teleologia formală. Substanţa rostirii este chiar donaţia psihismului, punerea în operă a lui *pentru-altul.* Caracterul subslanţialist al operei subiective ne va feri aici să rezumăm esenţa eului la idealitatea autoconstitutivă, să demitizăm ego-ul transcendental, însă nu de dragul ofensării fenomenologiei, cât pentru a semnala intenţionalitatea teologică pe care descripţia transcendentală o camuflează. Demitizarea eului este atunci, şi recunoaştem aici o sugestie rortyană, dedivinizarea lui. Psihismul este actualitatea substanţială a subiectului care, atunci

când se recunoaşte în relaţie, se comportă deja etic, iar consecinţa donaţiei relaţionale este rostirea. Asta nu implică încă coordonarea discursivă din perspectiva unui ego autocentrat şi conştient de propria ireductibilitate. Rostirea manifestă desfăşurare relaţională în absenţa oricărui proiect şi, cu asta, poate, stratul cel mai adânc al arhitecturii relaţionale formal configurate ca donaţie-afecţiune.

Alături de nota vizibil temporală a rostirii - timp *pentru-altul -*, calitatea donativă semnalează harta unor heterotopii. Celălalt, ceilalţi pentru care mă ex-pun în rostire populează un *dincolo* spaţial, sunt efectiv prezenţe dincolo, şi prin asta va trebuie să înţeleg separaţia exterioritătii lor, insubstituibiiitatea şi transcendenţa. Rostirea e de acum donaţie a transcendenţei, nici simplu dialog, nici învăţare reciprocă, nici trafic de semnificaţii, ci angajare relaţională ca donaţie a transcendenţei. Rostirea reclamă sau impune o exterioritate; ex-vectorialitatea ei are rigoarea unei teze dogmatice. Ea se opune radical mirajului circularităţii vorbirii cu sine, gândirii în absenţa dialogului, şoaptelor discrete în formalismul cărora conştiinţa de sine este şi elocutor, şi receptor în chip continuu şi sincron. Rostirea impune dia-cronia, incapacitatea de a fi acelaşi a elocutorului şi receptorului, infinitezimalul diferenţei între activul şi pasivul gestului. Dia-cronia este de acum condiţie a dia-logului şi confirmare a exterioritătii în heterotopia celuilalt. Dar întrucât vizăm o continuitate de simetrii, ar trebui să spunem că rostirea este relaţie diacronică şi, prin asta, reprezentarea exterioritătii apare condiţionată verbal, contextualizată verbal, de unde desprindem justificarea pentru a numi diatopică relaţia, în rostire, cu exterioritatea celuilalt. Desigur, celălalt este dincolo de mine, ocupă un heterospaţiu, însă relaţia cu spaţialitatea lui se decide ca proximitate a actului rostirii; această diacronie a rostirii impune configurarea spaţiaiităţii lui ca relaţie în efectivitatea actului rostirii, ca diatopie. Exterioritatea celuilalt nu este gândită ca situare topografică, ca simpla lui aruncare în afara spaţiului locuirii mele. Exterioritatea celuilalt se întâmplă să fie prezenţa lui ca participant la relaţie în actul ex-punerii mele, în timpul donaţiei psihismului etic. Exterioritatea lui garantează că actul rostirii mele se adresează cuiva, că gestul donativ are un receptor; acesta însă nu-mi constituie o poliţă de asigurare în alb, el este un altul, aproapele meu numai sub condiţia rostirii. Proximitatea e contextualizată de rostire, dispoziţia lui spaţială e continuitatea necesară cu opera rostirii; diatopia devine condiţie a dialogului, dar şi a responsabilităţii. Responsabilitatea pentru cineva, atât de îndepărtat, încât nu-1 vezi şi nu-1 auzi, este un moft retoric. Rostirea impune, ca şi condiţie a operativităţii donative, dezvoltarea strategiilor de reducere a distanţei, de diminuare a intangibilităţii, creează civilizaţia mijloacelor proximizante, care, cu toate performanţele lor, nu compromit

transcendenţa celuilalt, ci o omagiază în plus.

în donaţia psihismului rostirii, devine evidentă desfacerea de sine, defazajul eului, de-partenenţa cu sine. îndepărtarea de circularitatea teleologică a identicului, existenţa unei fisuri în chiar economia ipseităţii - un *altul* în *acelaşi.* Relaţia, prezenţă pentru altu.[1], e în acelaşi timp condiţia revelării acelui altul-în-sine. Sensibilitatea psihismului, vulnerabilitatea afecţiunii sau, cu un termen scolastic deja, sufletul reprezintă alteritatea în interioritate, ffemătare a identicului *„între somn şi insomnie"[741],* situare *pentru* altul ca *maladie*[742] a identităţii, formulare cu scop, desigur, metaforizant. Psihismul, inteligibiLitate prealabilă semnificării, este donaţie, solicitare pozitivă a celuilalt, solidaritate a gestului emfatic. însă trebuie completat, psihismul nu este intenţionalitate - cea care realizează, în tematizare, solidaritatea vizatului cu subiectul constituind astfel un sistem. Levinas dezminte categoric şi repetat că relaţia cu celălalt ar putea constitui un sistem, o sumă, o sinteză. Psihismul donaţiei revelă situaţia paradigmatică a ex-punerii, anume ex-punerea faptului de a fi ex-pus, situarea în afara oricărei protecţii ca deja afecţiune pentru altul. Aici trebuie realizată iarăşi contextualitatea istorică, praxică, a afecţiunii. A se situa pentru altul, a fi vulnerabil şi deja afectat, fără dorinţa emancipării, într-o deplină asumare etică,

AE, p. 111.

[42] în nota la pag. 111, *AE.,* Levinas specifică: „Le psychisme. I'un-pour-l'autre, peut etre possession ct □sychose; l'âme est deja grain dc folie.".

este posibil doar pentru subiectul viu, hărţuit de contingenţele istoriei. Levinas o afirmă prompt: *„Numai un subiect care mănâncă poate să fie pentru altul sau să semnifice. Semnificaţia - unul-pentru-altul — nu are sens decât între fiinţe în carne şi oase"[762].* Rostirea operează donaţia psihismului între persoane ireductibile.

Topologie etică şi proximitate

Sensibil, adică ex-pus[763] înseamnă a fi angajat deja în relaţie cu altul - dar nu formal şi neutru -, astfel încât angajamentul este de pe acum, de

762 71E, p. 119.

763 „...unc cxposition sans condition (...) c'cst un oui qui rcsonnc cn tant qu'ccho du oui dc la pure promesse, du oui promcttant la promesse, selon unc expression dc J. Derrida, qui rappcllc par lâ lc Urwort dont parlc Roscnzwcig, lc «oui origincl» (Ur-Ja) qui est creation (...) Lc «oui» dc ccttc obcissancc sans conscntcment ni decision prealablc est unc cxposition ou don par cxccllcncc.", cf. Elisabcth Weber, în voi. *La difference tomrne non-indifference,* Paris, 1995, p. 82.

la ’început’ vulnerabilitate, afecţiune a proximităţii[764]. Celălalt nu este unul virtual ori abstract, şi nu poate fi vorba doar de o schemă cu relevanţă filosofică, ci unul real, imediat, unul de care subiectul este deja atins. Afecţiunea nu este cunoaştere, cogniţie, ci *suferire* a celuilalt, împovărare cu prezenţa lui, povară ce încununează cu lauri invizibili. Căci *a-l suferi* pe celălalt înseamnă a putea dona propria temporalitate pentru răscumpărarea lui, ceea ce echivalează recunoaşterii transcendenţei lui. A fi ex-pus în suferirea celuilalt pune eul în situaţia de a fi pierdut dreptul la iniţiativă, de a fi situat dincoace de posibilitatea neutră a unui început *{arhe),* de a bulversa firescul condiţionărilor prin situarea an-arhică într-un bine[765] absolut - supunere originară la prezenţa *persecutorie* a celuilalt, complacere sau complezenţă a *punerii în cauză* prin prezenţa lui, emfază a sensibilităţii ce şi-a retras dreptul natural la protecţie. Inapt să decidă condiţiile angajamentului, anterior liberei alegeri, etic, subiectul vulnerabil[766] converteşte în responsabilitate afrontul pe care-1 reprezintă imediatul semenului căci *intriga* relaţiei cu el predetermină relaţia în ipseitate, aşezarea în sine a identicului sincron. In antecedenţa sensibilităţii la celălalt, rostirea găseşte prilej de a se manifesta ca *tensiune* către... sau *obsesie* (aici categorie filosofică, iar nu semnul vreunei patologii) pentru el, irevocabilitate a vocaţiei verbale şi, astfel, incapacitate de recul a temporalităţii donative. Dimensiunea acestei temporalităţi indică un anterior în relaţie cu memoria, un timp irecuperabil şi astfel pre-originar în care se consumă o experienţă pre-ontologică[767], se consacră un raport etic dincoace de fiinţă. Sensibilitatea este signifianţă donatoare de sens în pre-istoria limbajului. Signifianţa sensibilului, anterioară amfibologiei fiinţei şi fundului, nu va fi decisă de limbaj; dincolo de ocurenţele vocabularului persuasiv, signifianţa rămâne afecţiune pentru celălalt, asumare maternă a suferinţei[768] şi îndurării - maternitatea luată aici în

764 „La subjcctivitc ne naît quc dans la proximite. L'cpiphanic du visage laisse cntcnduc un indiciblc Dire qui ne tient pas dans la conscicncc, qui deborde infiniment rengagement entendu cn termes de conscicncc ou dc memoirc, qui cchappe a leur syn-chronie.", cf. Plourde, *op. cit.* p. 71.

765 „Avoir-etc-offcrt-sans-retenuc oii l'infinitif passe souligne lc non-present, lc non-commcnccmcnt, la non-initiative de la scnsibilitc - non-initiative qui, plus ancicnnc quc toutc present, est non pas unc passivite contcmporainc et contre-partic d'une acte, mais l'cn deţă du libre et du non-libre qu'cst l'an-archic du Bicn.", *AE..* p 120 Nu este greu de remarcat şi aici că Levinas, deşi declarat anti-platonician. cultivă încă o mitizare morală a binelui şi. în general, o mitizare a categoriilor eticii.

766 „La vulncrabilitc est diffcrcncc sans terme, sans mcsurc, sans rado.", cf. Weber, *op. cit.* p. 8.

767 *AE,* p. 126.

768[74]’ „La subjcctivitc dc la scnsibilitc, commc incamation, est un abandon sans rctour, la matemite corps souffrant pour l'autre, corps commc passivite ct rcnonccmcnt, pour subir.", *AE,* p. 127.

sensul, oarecum nefamiliar, de suferinţă pentru altul. Aici trebuie remarcată încă o notă diferenţiatoare a levinasianismului; sensul proximităţii nu trimite la ontologie - deschiderea asupra fiinţei sau venirea la prezenţa rostirii a fiinţei -, ci, iarăşi, la etică - ex-punere la fiinţă prin medierea chipului celuilalt, donaţie a psihismului ca vulnerabilitate ce nu se converteşte în cunoaştere, nici nu preia forma amfibologiei logosului. Scăpată de deschiderea intenţională asupra fiinţei, proximitatea îl lasă pe celălalt în afara spaţiului fenomenalităţii.

Proximitatea sensibilităţii nu se pretează la descripţii topografice, nu devine specie a unui cadru mai larg geometric. A fi proxim nu revine la a reduce distanţele spaţiale; a fi proxim înseamnă relaţie fundamental interpersonală în care polii sunt reciproc sensibili, fără a fi totuşi simetrici, vulnerabili la alteritate, adică afectaţi[769]. Afectarea este stigmat al proximităţii şi mai mult, alteritatea afectează în numele singularităţii transfiinţiale pe care o ipostaziază. Nici vecinătatea nici contiguitatea nu vorbesc despre traseele uşor măsurabile de la locuinţa unuia la a celuilalt. Dacă victima şi călăul ar locui în aceeaşi celulă, cum se practica în unele închisori cu regim de exterminare, ei nu sunt totuşi proximi în sens etic; dar victima este în chipul cel mai pur proximă părintelui, soţiei, copilului, prietenului. Spaţiile nu au rostul de a ne apropia sau despărţi, pentru că în interiorul neutralităţii lor suntem simple corpuri geometrice, descriptibile prin ecuaţii. Spaţiile oferă cadrele manifestării relaţiilor subiective, care pun în situaţie etică în afara chiar a cadrului tematizării etice. Omogenitatea spaţiului geometric devine, în filosofia lui Levinas, spaţiu curbat intersubiectiv. Contestarea caracterului originar al contiguităţii spaţiale înseamnă admiterea faptului că dispunerea topografică nu desemnează în chip necesar semnificaţii ale sensibilităţii subiective, că a fi *lângă* celălalt nu înseamnă şi a fi *aproapele* lui; proximitatea este afectarea interiorităţii în rostirea lui a fi *pentru* celălalt. Asta se traduce prin menţinerea relaţiei dincoace de tentaţia investirii de sens prin descripţie, înseamnă *non-indiferenţă, neliniştе* pentru celălalt *(un fremissement de l'humain tout autre)*[770]*,* incapacitatea de a-ţi găsi locul în arcul ipseităţii, *insomnia* ca veghe şi neputinţă, *obsesie*[771] până Ia culpabilitatea - însemnând eu *sunt aici* - faţă de altul. Epifaniile proximităţii prilejuiesc ivirea celuilalt ca figură a fraternităţii, reconfigurarea calitativă a spaţiul ivirii lui în subversiunea neutralităţii, acesta transformându-se în spaţiu familial.

769 „La subjcctivitc ne saurait etre pour soi, limitcc a l'csscncc, a l'ctrc. Ellc nc peut etre quc pour tous, au-delà dc l'csscncc, autrement qu'ctrc. La rcsponsabilitc pour Autrui, c'cst la reponse antcricurc â la liberte (...) c'cst la fratemite humainc cllc-mcmc.", cf. Plourdc, *op. cit.* p. 77.

770 *AE,* p. 138.

771 Non-indiferenţa, neliniştea, insomnia, apelul, obsesia, trauma, persecuţia sunt doar câteva dintre cele mai frecvente tipuri de afectare prin care Levinas exprimă relaţia etică.

Faptul de a fi afectat de apropierea celuilalt ca de venirea fratelui sfidează răceala labirintică a spaţiilor geometrice, oferă tabloul intimităţii în subtextul căruia trebuie recunoscută o *topologie etică,* sensul fraternităţii este afecţiunea celuilalt în interiorul unui spaţiu etic. Alternativa etică a investirii de sens fenomenologice şi, în acelaşi timp, replica la deschiderea luminatoare ontologică este situarea în relaţia proximităţii ca *luare în fraternitate*[772] a celuilalt, recunoaştere a interes(s)ării ca pre-originar etic în prealabilul putinţei asumării.

Rezerva pe care trebuie să o manifestăm în analitica topologiei etice trimite direct la eventualitatea confundării acestuia cu judecata celuilalt ca alteritate psihologică, socială, ca partener al vreunei relaţii interesate. încă Martin Buber prevenea asupra uşurinţei de a luneca în obiectivarea celuilalt, în depersonalizarea lui *Tu* transformat în ficţiunea plurală a *Alţilor.* Judecarea sau analiza celuilalt ar însemna deja transgresarea proximităţii nemediate în favoarea cunoaşterii, ceea ce echivalează aici „căderii originare" în eroare, defectarea spaţiului etic prin descripţie eidetică. Trebuie repetat, proximitatea nu înseamnă luare la cunoştinţă de prezenţa celuilalt ci ex-punere la el, luarea în fraternitate. Totuşi schema nu implică şi simetrie. Preluarea fraternă a celuilalt, în non-indiferenţa obsesiei pentru el, nu-i dezvoltă o atitudine reciprocă. Tocmai în pericolul acestei non-reciprocităţi - numită mai bine di-simetrie - rezidă puterea de semnificare a spaţiului etic: a putea fi pentru celălalt ceea ce el nu e pentru tine, a fi adică ales pentru responsabilitate fără răgazul acordului liber. Signifianţa donaţiei psihice, în riscul non-reciprocităţii, afirmă în chip categoric dia-cronia situaţiei relaţionale din care nu derivă niciodată totalitatea neutrului. Imposibilitatea de-a se elibera de sine sub ameninţarea afecţiunii celuilalt, vulnerabilitate până la moarte, indică signifianţa dincolo de fiinţă a subiectivităţii, trasează direcţia dinspre care trebuie să ne apropiem de sensul psihismului - non-libertate pre-originară a dia-croniei eului cu altul. Signifianţa subiectivităţii, încă de la început rostire, este timp pentru altul, adică moarte în afecţiunea indeclinabilă pentru el. Nota explicativă de la pag. 135, *AE* întăreşte ideea: *„Cette impossibilite de se derober meme dans la mort, est le point ou, par-delã Tinsomnie encore dissimulable, le sujet est Dire, se decouvrant a Tautre - psychisme."*

772[7,3] „C'cst prisc dans la fratcrnite qu'est la proximite, nous l'appelons signifiancc. Ellc est impossiblc sans lc Moi (ou plus exactcment sans le soi) qui, au lieu dc sc representer la signification cn clic, signific cn sc signifiant.", *AE,* p. 132.

Rostirea ca inadecvaţie la celălalt; privirea de după curba diacroniei

Spaţiul etic în interiorul căruia se măsoară proximitatea scoate la iveală chiar lipsa de măsură a alterităţii, vizibilă în diacronia rostirii ca şi în non-reciprocitatea raporturilor sensibilităţii. Inevitabilul relaţional manifest prin rostire nu devine condiţie a unei viitoare instituiri de sens care l-ar traduce pe celălalt în noţiuni inteligibile, facându-1 astfel măsurabil (probabil că *măsură* a lucrurilor înseamnă *sens* al acestora, cadru în care umanismul devine funcţie hermeneutică); rostirea pune în act proximitatea etică drept lipsă de măsură, sensibilitatea tăcută - inasumabilă/indeniabilă[773] - a afecţiunii ca disimetrie şi incapacitate radicală a adecvaţiei. Raportul etic al rostirii marchează intimitatea acelui spaţiu în care separaţia nu poate fi anulată de reducţie şi unde discursul nu converteşte la esenţă, pentru că nu are un obiect *pe care* să-l exprime, cât, în mod propriu, unul *căruia* i se adresează. A i se adresa celuilalt implică acceptarea insubstituibilităţii lui, îndepărtarea de esenţă, în regresia discursului, spre originea apofantică, unde cuvântul este simplă adresare fără emiterea de sensuri verbale, pură orientare către celălalt şi donaţie a psihismului, adică, *„proximitate şi obsesie"[774], contact* prin care nu se anulează alteritatea, dar nici nu se pierde identitatea interiorităţii, *atingere* în evenimentul căreia se vădeşte mai degrabă diferenţa şi lipsa de comuniune decât ordinea care să trimită la un gen. Contiguitatea care mi-1 face pe celălalt mai apropiat nu riscă, totuşi, avantajul tangibilităţii decât sub protecţia lipsei de măsură comună, în care străluceşte infinitul transcendenţei. De la acea înălţime, *Illeitatea,* de după curbura arcului etic, celălalt se arată şi *„mă priveşte"*[775] întotdeauna ca gest originar, fără memorie şi *a priori,* fără arhiva unei istorii a spusului, mă priveşte fără ca el să-mi apară drept privitor al ipostazierii analitice, mă priveşte, să spunem aşa, de după *curba dia-croniei,* anume ca i-re-prezentabil, ca de-ne-măsuratul alterităţii.

Privirea celuilalt către mine, situarea într-un spaţiu deja etic se petrece, la Levinas, mai devreme decât iniţiativa istorială, în pre-istoria voinţei şi intenţiei - vizibil faptul, iarăşi, că autorul vrea să considere schema etică drept obiectivitate transcendentă, una din care să nu se

---

773 „Ccttc parole qui parle silcncicuscment depuis la hautcur, ccttc parole qui prend contact, ccttc parole qui s'identiiic avec unc responsabilite comprisc cn un sens ncuf, clic est aussi la scule parole que jc nc puisse pas nc pas entendre, celle â laquellc jc nc puis d'aucune faţon me soustraire ni mc derober.", cf. J.-L. Chreticn, *op. cit.* p. 312.

774 „En tant qu'anarchic, l'obscssion sert a indiqucr la passivite absoluc dc qui a «ctc fait»: la gratuite dc l'elcction est cc qui cchappc â la rccuperation, clic nc peut etre circonscritc, clic est an-archie. C'est dc ccttc passivite qui precede et excede toute activite comme toute passivite, que nous parle l'idee dc creation", cf. Petrosino şi Rolland, *La verite nomade,* Paris, 1984, p. 63.

775 ™*AE,p.* 138.

poată ieşi sau ieşirea să fie eroarea cea mai gravă, una la care nu s-a aderat tocmai în virtutea anteriorităţii ei radicale. Etica precedă istoria, dia-cronia sensibilităţii premerge intenţiei constitutive - raportul etic e mai originar decât fenomenologia şi mai semnificativ decât ontologia, cu atât mai mult, cu cât signifianţa celuilalt nu derivă din lumina fiinţei. Dia-cronia relaţiei etice permite celuilalt avantajul primului venit, primogenie, sub contingenţa căreia Levinas găseşte ocazia de-a opera o nouă ocurenţă a parentalităţii[776], vizibilă şi ca metaforă mitizantă. Ca cel pe care îl găsesc aici când eu mă văd în relaţie, ca primă lumină a dia-croniei, el este *părintele* venirii mele în situaţie, cel în braţele căruia se trezeşte, pentru prima oară, sensibilitatea mea. Privirea lui este deja receptivitate şi donaţie, în anterioritatea cadrului care permite reciprocitatea şi, astfel, instanţă in-co-mensurabilă pentru orice discurs sincron. Dia-cronia parentală a celuilalt este tocmai lipsa lui de măsură devenită transcendenţă, întreţinând afecţiunea filială şi, astfel, pasivitate, decalaj al rostirii în raport cu spunerea, signifianţă mai originară decât originea amfibologiei logosului. în dia-cronia proximităţii etice nu se iveşte cunoaşterea - tematizare, reducţia la esenţă şi sens -, ceea ce smulge etica levinasiană din arealul disciplinelor strict teoretice. Termenul tare ce defineşte caracterul etic al relaţiei este *„obsesia”* pentru celălalt (foarte sugestiv definită la p. 139, nota 2, ca *„inversiune a extazului intenţional”* şi pasivitate suportând *„acuzaţia perseculorie a celuilalt”),* ceea ce nu revine la modalităţile conştientizării; mai degrabă e vorba de asumarea traumatică a avantajului celuilalt de a mă judeca, fără a-i pretinde să-şi divulge învestitura, şi de a putea vedea în dezavantajul propriu o responsabilitate mai semnificativă decât orizontala dreptăţii. De la început eul etic trebuie să se considere *servitorul* celuilalt şi, în dia-cronie, *întârziatul* culpabil[777]. Dia-cronia etică este timp anterior[778] [779] asumării şi începutului, ca principiu subiectiv, recul al eului în pasivitatea în care teleologia relaţiei este deja decisă ca într-un *dintotdeauna* al neantului anteriorităţii.

Figura ostaticului

776 „Lc prochain mc concerne avant toute assomption, avant tout engagement conscnti ou refuse. Je suis lie â lui - qui ccpcndant est lc premier venu, sans signalcment, dcparcillc, avant toute liaison contractcc. II m'ordonnc avant d'etrc rcconnu. Relation dc parente cn dehors dc toute biologic, «contre toute logiquc».", *AE,* p. 138.

777[75S]AE, p. 139.

778 „Lc prochain mc frappc avani mc frappcr comme si jc l'avais entendu avani qu'il nc parlc. (...) Dans la proximite s'cntend un commandcment venu comme d'un passe immemorial: qui nc ful jamais present, qui n'a commcnce dans aucunc Liberte. Ccttc *faţon* dc prochain est visage.", *AE,* p. 141.

779 ™ *A* E, pp. 177, 202.

Libertatea orizontală a fiinţării nu scoate din lumina fiinţei decât zarea vagă a vizibilului fără contur, fără adâncimea signifianţei şi fără înălţimea cuvântului proferat, zare pe care putem risca s-o atribuim deopotrivă neantului. Planul de confuzie al celor două, în acelaşi timp determinaţie şi indeterminaţie, este ceea ce reprezintă, în jargonul persuasiv al unor filosofii obositor de mult disputate, fiinţa fiinţării. Aceasta nu ar putea să semnifice în nici un fel solitudinea fiinţării etice, nu ar putea epata printr-o hagiografie descriptivă de unde să răsară în lume un sens interpersonal. Pentru că fiinţa şi nefiinţa nu spun nimic despre subiect şi cu atât mai puţin despre calificaţia etică, Levinas preferă să opereze cu figuri de sugestie. Ostaticul *(otage)* este una dintre acestea, *„subiectul este ostatic"[7b0].* Excesul sensibilităţii[780] subiectului se exprimă în responsabilitatea lui, mai gravă decât echilibrul atitudinii controlate, responsabilitate în locul[781] responsabilităţii celuilalt, supralicitare în afecţiune a riscului indiferenţei celuilalt. Ostaticul[782] este cel prins în excesul responsabilităţii lui arogate (termen imprecis pentru intenţiile lui Levinas), mai bine spus, îndurate, şi în locul somnului, a neutralităţii sau a mândriei exerciţiului libertăţii. *în-sine-\e* ipseităţii personale devine caz etic al trăirii *pentru* altul, manifestare emfatică a captivităţii ce trimite sens din non-mândria suferirii în locul altuia. Fără[783] libertatea asumării, el este responsabil şi fără libertatea greşelii, este culpabil - vină anterioară arbitrarului ce poartă în sine riscul greşelii, greşeală ordonată de urma transcendenţei celuilalt. Aici subiectul etic se manifestă, în donaţia psihismului, ca *dincolo de esenţă[784],* dincolo de categoria oricărui act de comprehensiune.

Caracterul etic al fiinţării în lume nu e deductibil exclusiv din avantajul opţiunii conştiente, ghidată apetitiv sau valoric. Subiectul nu[785]

780[7bl] „Ccttc scnsibilitc vulncrablc, qui est l'cxpcricncc d'unc proximite dc l'autre dans la passivite, est donc unc affcctivitc toujours deja habitcc par l'autre, livrcc â l'autre. La scnsibilitc cthiquc est par conscquent unc affcctivitc qui m'advicnt cnticrcmcnt dc l'autre, clic est lc rcsultat d'unc affcction par la demande imperative ct traumatisme dc l'autre. Au Iicu d'ctrc ouvert sur l'autre sous le mode de l'intcntionnalite ou dc la transccndancc ckstatiquc, jc suis, dans l'intimitc mcmc dc mon affcctivitc, toujours deja «otage» dc l'autre.", cf. Rudolf Bcmet, *L'Autre du temps,* în voi. *Positivite et transcendance,* p. 152.

781 „(...) ctrc soi - condition d'otagc - c'cst toujour avoir un dcgrc dc rcsponsabilitc dc plus, la rcsponsabilitc pour la rcsponsabilitc dc l'autrc ", *AE,* pp. 185-186.

782 „Lc Moi n'est pas alicnc, mais il est dc fond cn comblc «otage», dc-posc malgrc lui, depouillc dc son impcrialismc dominatcur, cxpulse dc l'ctrc, mal sans sa pcau.", cf. Plourde, *op. cit.* p. 77.

783 „La condition dc l'otagc et du persecute, cctte obsession qui vient toujours-dejâ dc l'approchc dc l'Autre, rcnvoic a un cn-deţâ radical dc la conscicncc autopositionelle, un cn-dcţâ qui n'est ni lc corps ni l'inconscicnt, mais la scnsibilite comme proximite cthiquc.", cf. Guibal, *op. cit.* p. 65.

784 AE, p. 187.

785[760] „Lc soi est dc fond cn comblc otage, plus ancicnncmcnt que Ego, avant Ies principcs. 11 nc s'agit pas pour lc Soi, dans son ctrc, d'etrc. Au delâ dc l'egoismc ct dc l'altruismc, c'cst la rcligiosite dc soi.", *AE,* p. 186.

se situează, originar, în cumpăna neutralităţii anaxiocratice care să-i permită riscul opţiunii greşite sau meritul bunei alegeri. An-arhic, pre-originar, el este deja[786] calificat etic, este făcut responsabil pentru un altul pe care nu-1 cunoaşte şi care, prin sensul însuşi al relaţiei, nu e menit putinţei cunoaşterii. Ostaticul[787] nu are libertatea originară de a hotărî dacă este prins ori nu, dacă este reţinut ori eliberat, dacă este păstrat ori omorât. Riscurile lui sunt de acum probabilităţi sterile; nu mai poate risca să nu fie riscat (de către cine?), nu mai este lăsat să-şi traseze nici traiectul vieţii, dar nici pe cel al morţii. Temporalitatea ostaticului nu este deschidere către viitorul manifestării propriilor posibilităţi, himera heideggeriană a *Dasein-uhii* care, desigur, nu ar avea sens decât liber. Sensul temporalităţii ostaticului nu-i aparţine ca sens, deşi îi aparţine ca temporalitate. Futuriţia nu-i poate fi luată, atâta timp cât mai este încă în viaţă. In schimb, poate fi alienat sensul ei - în acest caz, stăpânul descrie sensul futuriţiei, care e încă proprietate a ostaticului: acesta trăieşte, este lăsat să trăiască tocmai pentru a-i putea fi exploatat sensul devenirii. întregul timp viitor este al lui, însă fiind manipulat ca sens de către stăpân, el devine în fapt trăire *pentru* altul. Esenţială este reţinerea acestui *pentru,* ca să poată fi aplicat subiectivităţii etice. Asemeni ostaticului, aceasta nu are dreptul la origine, nu se situează în prealabilul neutru al alternativei plurale. Asemeni ostaticului, futuriţia lui este sens *pentru* altul şi nu se întrevede perspectiva, oricât de îndepărtată şi iluzorie, a emancipării. Responsabilitatea nu este un ideal tangibil care s-ar stinge în apoteoza lui. Dar, spre deosebire de ostatic, timpul *pentru* altul al subiectului etic nu marchează distanţă şi îndepărtare, ci proximitate şi spor al intimităţii, dusă către inconsolabilul vulnerabilităţii. Asemeni ostaticului, acesta nu poate dezerta, dar nu pentru că ar fi ţinut de lanţuri sau bine străjuit; ceea ce-l ţine nu e vreo autoritate exterioară sau vreo forţă contra căreia este posibilă revolta. El este ţinut de sensibilitatea afecţiunii lui - şi dintotdeauna deja el este afectat de către celălalt. Este ostaticul propriei sensibilităţi, este martirul afecţiunii căruia îi este revocată pedeapsa în chiar momentul pronunţării ei. Asemeni ostaticului, cuvântul lui nu este imperativ, ordin sau sentinţă. El rosteşte doar pentru a răspunde la apel, doar pentru a-şi manifesta supunerea, pentru a-şi mărturisi solidaritatea, cu stăpânul, maestrul, instructorul, părintele, fratele. Rostirea lui este etalare a unui salut şi, în asta, a unui gest salvator. Salutare, adică salvare. Salutul nu se adresează ca limbaj al fiinţei, nu poate adveni pe calea ascultării fiinţei; cui i s-ar adresa

786 „...jc suis toujours-dcjâ en retard, juge, coupablc avant toutc fautc. Jc nc puis mc tenir en verite devant l'Autre quc dans l'humilite radicale dc celui qui est condamne ă unc reponse jamais adcquate.", cf. Guibal, *op. cit.* p. 66.

787 „Lc malgrc soi de la condition d'otagc signific l'cxtrcmc passivite dc l'injonction.", cf. Ricccur, *op. cit.* p. 24.

salutul fiinţei? Limbajul ontologiei nu poate avea sens etic, nu poate deveni salut şi, prin urmare, nu poate exprima signifianţa sensibilului. Salutul este rostire dincolo de limba fiinţei şi, prin asta, responsabilitate în prealabilul auzirii apelului.

Logosul fiinţei, fără memorie, fără persoană, fără limite, fără perspectiva morţii, fără afecţiunea parentalităţii, fără culpa jurământului călcat, fără regretul încrederii înşelate nu are nimic de comunicat şi, în tot cazul, nu s-ar face înţeles subiectivităţii mundane. Fiinţa şi nefiinţa au la fel de puţine de comunicat, dacă nu chiar nimic. Ascultarea limbii fiinţei poate fi, în schimb, metafora elegantă a ascultării tăcerii - limbaj anterior amfibologiei ontic-ontologice. în nici un caz limba fiinţei nu ar dezvălui sens etic, atâta vreme cât în perspectiva ei, ca orizont neutru al fiinţării, nu există adversitate, vină, căinţă, responsabilitate sau grijă pentru celălalt. Limbajul eticii articulează primele sunete personale, face inteligibile cuvintele slăbiciunii, ameninţării, durerii, solidarităţii, bunătăţii. Ascultarea limbajului fiinţei poate fi evaziunea retorică a unui metafizician indiferent, care preferă surzenia nefiinţei strigătelor aproapelui. Logosul etic este pe deplin sensibil, este signifianţa chiar şi atunci când nu are puterea să semnifice clar, atrage atenţia chiar şi atunci când n-are avantajul de-a formula judecăţi. Logosul etic este signifianţa dincolo de adevăr şi eroare, dincolo de precizia semnalării unor conţinuturi eidetice. Logosul etic poate fi proferat şi de copilul părăsit care n-a învăţat să vorbească, de cel flămând şi sărman, de cel slab şi neajutorat, de cel cu mintea rătăcită prin hăţişul himerelor fără noimă. Logosul fiinţei heideggeriene se rosteşte în mintea poeţilor, a metafizicienilor, este rafinat, selectiv, aristocratic. Logosul etic „face de ruşine pe cei drepţi şi învăţaţi", răsare asemeni florilor sălbatice de acolo de unde n-a fost semănat - de la străin, de la cel bolnav şi mizer, de la ostatic şi cerşetor; nu este logosul pretenţios al partenerului de dialog, al retorului, al politicianului sau al liderului de opinie. Logosul fiinţei este cuvânt fără afecţiune, fără prietenie, fără suferinţă, fără entuziasm patetic, fără iluminarea solidarităţii ferme, fără promisiunea ce-şi riscă martiriul. Nu este pe măsura subiectului în lume, în timp, în moarte.

Logosul etic este cuvânt ce-şi eliberează evidenţa ostracizării. Nu se rosteşte pentru a profera secrete revelatorii, nu luminează obscuritatea din jurul unor mistere logice; el eliberează, în rostire, tocmai mărturia că e de neeliberat, că se pronunţă pentru că nu se poate promite, că se adresează pentru că nu poate depune jurământ. Subiectul etic îşi afirmă unicitatea nu în exhibiţionismul orgolios al celui de neînlocuit în importanţa utilităţii lui, ci al celui de neînlocuit în faptul însuşi de *„a purta vina celuilalt."*[788] El este ostracizat în responsabilitatea fără

788 • *"AE, p. 177.*

discernământ la care deja a fost cotizant. Dintotdeauna el este debitorul[789] unei datorii pe care n-a contractat-o, şi în chiar această nedreptate înfloreşte unicitatea iremisibilă a vulnerabilităţii lui - a fi vulnerabil adică la datoria responsabilităţii neaiese şi cu atât mai responsabil, cu cât mai lipsit de libertatea asumării. Levinas va completa cu unul dintre cele mai adânci principii etice: *„cu cât sunt mai drept, cu atât sunt mai culpabil"[790].* Aparenţa speculaţiei la limita paradoxului şi contrasensului poate veni şi de acolo că, în genere, suntem tentaţi să mizăm pe limpezimea cristalină a înlănţuirilor logice ca şi cum ele ar fi delegaţii unei lumini infailibile. Limpezimea logicii s-ar putea adresa în chip univoc doar unor vieţi croite după principii logice. Cea pe care o duce în sine omul, în cadrele complexelor experienţe interpersonale, iluminată mereu de riscul alienării şi al pierderii, nu beneficiază de solemnitatea unui astfel de calificativ. Chiar dacă numai atâta, şi tot ar fi justificată alegerea lui Levinas de-a prefera să vorbească mai curând în metafore etice decât în categoriile robuste ale unor metafizici fără destinaţie.

Răspunsul personal declină logosul fiinţei; afectarea ca expiere etică

Celălalt, în măsura în care îmi vorbeşte, declină logosul fiinţei în chiar răspunsul personal. Eul nu poate fi în nici o ipostază eul fiinţei, iar logosul străbate obligatoriu raseele unui eu, e proferat sau răsare smerit din inima unui insubstituibil. Cel ce spune ‚Eu" anulează în autodenunţ logosul fiinţei, anunţă că va fi vorba despre *cineva anume,* mic, că sunt în joc chestiuni personale, că adevărul ce se va rosti nu aduce cu sine zările iifuze ale fiinţei. Logosul etic se vehiculează între persoane. Când s-a spus *„cuvântul este >iaţa transcendenţei",* a fost vorba de transcendenţa chipului celuilalt, imemorabilul şi ire-originarul lui.

Cuvântul responsabilităţii, circuit pneumatic între persoane ridicate deasupra irizontalităţii fiinţei, e recunoaşterea tardivă a situaţiei de neocolit că eul este deferit :eluilalt în incapacitatea de-a mai evita pronunţarea apelului simplu al proximităţii feţei lui, a fi *deferit*[791]

789[0] „Chcz Levinas, lc «Soi» est immediatement â l'accusatif, affcctc, deborde el cxccde par lc aumatisme originel, antericur â toute choix conscicnt, d'unc elcction irrccusable et d'unc îsponsabilite indeclinable: dcvant-l'autrc ct pour-l'autrc, il est cxposc ct vulncrablc, sujet â unc assivite plus viciile quc lc temps mcmorablc, voue â unc passion qui est aussi patiencc indcfinic.", cf. rancis Guibal, *...et combien de dieux nouveaux,* Aubicr-Montaignc, Paris, 1980, p. 8.

790 *'AE,p.* 178.

791 „Expulsc dc son interiorite, de-pasc, dcrangc ct perturbe dans son repos cn lui-mcme, in-quictc, lc Moi, mis a l'cnvcrs dc soi, appcle desormais subjcctivitc, Soi ou l'Uniquc, est ex-pose a l'approche du visage â un point tel quc la Subjcctivitc devient l'Un-pour-l'Autre ct se retrouve avcc l' «Autrc-dans-la-pcau >>, au-delà de l'csscncc, dc la conscicncc ct du savoir.", cf. Plourde, *op. cit.* p. 57.

celuilalt, ca şi cum riscul indiferenţei ar ameninţa în numele unei culpe ce trebuie cu orice chip prevenită; a fi deferit celuilalt ca unei instanţe dintotdeauna suverane - în majestatea lui, în disimetria iremplasabilă -, fără teama judecăţii. înălţimea *(Hauteur)* căreia îi este deferit eul etic nu se întreţine pe avantajul judecăţii, ci pe inocenţa sensibilului, pe proximitatea riscată a solidarităţii. Celălalt solicită cu atât mai mult, cu cât el e neputincios, judecă cu atât mai drept, cu cât e mai vulnerabil, domină de la o înălţime proporţională cu abandonul încredinţării. Celălalt nu are putere să mă aleagă ori să mă respingă, puterea lui vine din aceea că eu sunt martorul prăbuşirii lui şi e prea târziu să-l ignor, chiar dacă nu aş dori să-l susţin. Ceea ce mă stăpâneşte e tocmai slăbiciunea lui absolută căreia nu-i pot refuza un răspuns şi, oricare ar fi el, vine din stranietatea non-indiferenţei[792], vine ca rostire a încredinţării anterioară eliberării de semne. Răspunsul non-indiferenţei este remis celuilalt ca sub travaliul *persecuţiei[793],* dintr-o inconştienţă a sensibilităţii mai adâncă decât libertatea. Obligaţia fiinţării, ca răspuns pentru altul, este identitate a subiectivităţii dincoace de pragul fiinţei pure şi alienare - pozitivă - a eului de un *altul-în-sine,* locuit în pacienţa responsabilităţii de cel faţă de care este, pentru care este ori de cel înaintea căruia regretă neputinţa responsabilităţii suficiente. Răspunsul sensibilităţii preia ca deja dată această alteritate a celuilalt, în psihismul pre-originar, de unde nu-i poate fi expulzat adevărul feţei străine, unde proximitatea lui doare mângâietor ca un stigmat. Insubstituibil în sens radical înseamnă, pentru subiectul etic, faptul că nu poate lăsa în seama fiinţei impersonale un răspuns către celălalt, nu se poate relaxa în scepticismul insignifianţei semnelor solidarităţii; insubstituibil, adică absolut în afecţiunea proximităţii pe care întotdeauna e prea târziu să o deroge, prea frapantă pentru a recurge la alibiul neştiinţei. Rostirea responsabilităţii se remite fără angajamentul voinţei, izbucneşte din abisurile sensibilităţii - frica, furia, mila, dragostea -, dintr-o pasivitate *„inconvertibilă in act "*[794].

Sensibilitatea psihismului, donaţie pre-originară, trebuie înţeleasă sub condiţia alterităţii pe care celălalt - prezent înainte de a putea fi asumat, ca urmă *(trace)* - o întreţine în economia ipseităţii, altul-în-acelaşi, drept situaţie expiatorie a sinelui etic. Echilibrul posesiunii de sine, prezenţa la sine a eului, este rupt încă înainte să se fi realizat prin prezenţa afecţiunii, a stigmatului, prin sarcină - *gestaţie* a celuilalt, în

792 „Le retournement de l'intcriorite n'cst possiblc quc si lc Moi est blcsse jusqu â l'ouvcrturc dc soi sur lc terrain meme ou il vit cn anachorete, c'cst-â-dirc celui de la jouissance scnsiblc.", cf. Plourde, *op. cit.* p. 60.

793 „La responsabilitc pour autrui qui n'cst pas l'accident arrivant â un Sujet, mais precede cn lui l'Esscnce, n'a pas attcndu la liberte ou aurait ctc pris l'cngagcmcnt pour autrui. Jc n'ai ricn fait ct j'ai toujours ctc cn causc: persecute. L'ipscitc, dans sa passivite sans *arche* de l'idcntitc, est otage. Lc mot *Je* signific *me voici,* repondant de tout ct dc tous.", *AE,* pp. 180-181.

794 ÂE, p. 185.

şinele ce se vede astfel heterocentrat, confiscat unei teleologii etice, ostaticul lui *pentru* din
sintagma responsabilităţii-penfru-celălalt. Constituirea pe fundamentul sensibilităţii condamnă eul etic la o *arhe-afec(iune,* ceea ce, exprimat astfel, poate fi înţeles şi în sensul non-libertăţii indiferenţei. *Expierea* exprimă procesul, necontrolat intenţional, în care luarea la cunoştinţă de sine a eului îi revelă urmele *(trace) an-arhice* ale celuilalt în sine, sarcina indemontabilă de a-l purta deja, lipsită de reperul justificativ al vreunei apropieri memorabile, lipsită de trauma actului inaugural. Urma celuilalt, sarcina lui sporind pe măsură ce i se recunoaşte inarbitrariul, confiscă sensului temporalităţii eului tihna disponibilităţii de a cădea în egoismul situării la sine şi pentru sine - *expiere* a ochiului etic ce e impresionat de exterioritate pentru a fi absolvit de riscul căderii, aristotelice, în orbirea viziunii interiorităţii vide. *Expierea* nu privează interioritatea de consistenţa egoităţii personale, individuaţia nu suferă prin asta vreo alterare; *expierea* marchează o altă teleologie, introduce o nouă orientare şi, cu asta, un nou sens pentru *fiinţarea-impreună-cu* ce devine *fiinţare-pentru-altul* şi responsabilitate împinsă până la absolvirea, în suferinţă, a celuilalt de obligaţia responsabilităţii - exclusivitate a elecţiunii substituirii condamnare a lui la o disimetrie ce-1 avantajează. Eul expiat se comportă ca şi cum nu ar mai avea dreptul să dispună[795] de sine, ca şi cum i s-ar fi retras libertatea alegerii, ca şi cum traseul intenţionalităţilor în care se dezvoltă vocaţia relaţională ar fi fost *an-arhic* preconstituit. Purificarea eului etic are sensul şi ambiţia unei reforme în filosofia subiectivităţii, înseamnă purificarea eului de autocentrare teleologică, de autodivinizarea lui în sine şi pentru sine, de himera omnipotenţei constitutivităţii intenţionale a lumii şi, în lume, a celuilalt ca sens, ca *alter* pentru ego-ul persoanei întâi. De aici începând, de la acestă reorientare fundamentală a sensului subiectivităţii, limbajul nu va fi discurs, explicaţie, conversie la universaliile esenţei, corelarea noeselor cu noemele, ci salut, apel, mângâiere - logos al solidarităţii dincolo de tăcerea ameninţătoare a morţii. Sensul *expierii* s-ar putea enunţa şi astfel: cu cât mai responsabil, cu atât mai non-liber[796]. Responsabilitatea pre-originară indică şi o an-arhie a culpabilităţii - imposibilitatea eului etic de-a opta pentru varianta inocenţei, şansa pierdută a indiferenţei[797] la celălalt.

---

795 „Dans l'cxpiation, responsabilitc pour lcs autres, lc rapport avcc lc non-moi precede tout rapport du Moi avcc lui-mcmc. Le rapport avcc l'autre precede l'auto-affcction dc la ccrtitude ă laqucllc on chcrchc toujours â ramener la communication.", /IE, p. 189.

796 „Lc Moi n'cst pas un ctant «capablc» d'cxpicr pour Ies autres: il est ccttc expiation originclle - involuntairc - car antcricurc â l'initiativc de la volonte (antcricurc ă l'originc), comme si l'unitc et l'unicitc du Moi etaient deja la prisc sur soi dc la gravite dc l'autre. Dans cc sens lc Soi est bonte ou sous l'cxigcnce d'un abandon dc tout avoir, dc tout *â soi* ct de tout *pour soi,* jusqu'â la substitution.", *AE,* p. 187.

797 „Quc l'cmphasc dc l'ouvcrturc soit la responsabilitc pour l'autre jusqu'â la substitution -

Proximitatea celuilalt, strălucind pe suprafaţa eului expiat, vine să manifeste reliefuri care nu se generează dintr-o asumare de principii, nici nu reprezintă confirmarea vreunei doctrine. Levinas trasează foarte clar linia de departajare între intenţionalitatea etică şi atitudinea propriu-zisă. Relaţia de responsabilitate nu se constituie pe adevăr ca una dintre cele mai bune aplicaţii ale definiţiei acestuia. Nu adevărul asupra proximităţii trebuie avut în vedere ci proximitatea donaţiei psihismului, sensibilitatea afectată; nu certitudinea unui bine pentru celălalt, ci însuşi binele non-eliberării de *an-arhia* responsabilităţii trebuie avut în vedere; nu angajamentele care pot fi frivole, duplicitare sau demonstrative faţă de celălalt, ci răbdarea de ostatic vulnerabil la proximitatea lui, ducerea până la capăt a culpabilităţii în numele greşelii lui. Relaţia etică nu derivă, astfel, dintr-o intenţie constitutivă, nu vizează descrierea celuilalt şi nu revine la obiectivarea prin tematizare, discurs sau cunoaştere; responsabilitatea *„mă angajează înaintea oricărui adevăr şi oricărei certitudini"*[798] [799]. Sursa logosului etic nu este fiinţa sau nefiinţa, iar sarcina lui nu revine la predicaţia esenţei. Celălalt este un impredicabil.

Sensibilitatea eului este marcată de urma *(trace)* Illeităţii celuilalt mai devreme decât intervalul autoconstitutivităţii ca intenţie sensibilă. Mişcarea de îndepărtare şi apropiere în care se descrie afecţiunea aproapelui se ordonă de către suveranitatea unui chip - *înălţime* incomensurabilă şi signifianţă preverbală. Urmele feţei celuilalt nu sunt însă asimilabile semnelor oferite interpretării şi, astfel, aduse la intenţia signitivă a eului transcendental. Urmele de neşters sunt acele hieroglife străvechi, indescifrabile, ivite din temporalitatea proximităţii - timp mai vechi decât timpul - din care nu se poate ieşi, care nu dau de gândit în felul semnelor ci doar garantează solidaritatea celuilalt. Urma feţei este apropiere în afara oricărei topografii, confirmarea unei relaţii *an-arhice* care *„rezistă la tematizare"*™[0], care se prezervă nonfenomenologic în absolutul pasivităţii. Eul afectat de urmele celuilalt nu-şi poate transcende vulnerabilitatea şi, prin asta, nu poate deveni eu activ, centru de proiecţie constituantă. Tematizarea alterităţii ar fi chiar pierderea *an-arhiei* responsabilităţii, disoluţia transcendenţei chipului, ieşirea din *pasivitatea absolută* a sinelui sensibil. Rostirea răspunsului la apelul celuilalt este autodemascare a *ostaticului,* salut al celui ce se ştie *condamnat,* solidaritate a *persecutatului*[800] - imagini ale non-libertăţii

lc *pour l'autre* du devoilcmcnt, dc la monstration â l'autre, virant cn *pour l'autre* de la responsabilitc - c'est en sommc la thcsc du present ouvrage.", *AE,* p. 189.

798 *AE,* p. 191.

799 ™*AE,* p. 192.

800 „Lc persecute nc pcut sc defendre par lc langage, car la pcrsccution est disqualification dc l'apologic. La pcrsccution est lc moment precis ou lc sujet est attcint ou touchc sans la mediation du logos.", *AE,* p. 193. Poate că cea mai limpede lămurire a diferenţelor dintre categoriile sensibilităţii etice şi cele ale conştiinţei intenţionale o găsim in nota de la pag. 193 pe

etice pre-originare. Levinas apelează în vederea persuadării sensului etic al persecuţiei la imaginea evanghelică a celui pribeag şi sărman, mai sărman decât vulpile care se aciuează în vizuini şi decât păsările care se pitesc în cuiburi; persecutatul, prin trimiterea intertextuală, aminteşte imaginea christică, deşi Levinas preferă să nu expliciteze o astfel de sursă a eticii sale. Eul etic este persecutat, în înţelesul nonlocalităţii expiate a propriei centralităţi, al străinătăţii, de propriul sine egoist *„expulzat din locul său",* în sensul non-posesiunii temporalităţii ca trăire în vederea celuilalt şi în vulnerabilitatea afecţiunii, lipsa de odihnă în sine, nelinişte a celui ce *„n-are unde să-şi rezeme capul"*[762] nicăieri în întreaga lume a interiorităţii. Expierea confirmată în sensibilitatea afecţiunii face ca pre-originarul etic al donaţiei psihice, unde se produce rostirea anterioară amfibologiei, să se scrie ca act de persecuţie, ca anterioritate a responsabilităţii în raport cu demnitatea liberului exerciţiu al voinţei. Şi astfel rostirea se produce în preistoria semnificării linguale, se oferă ca însăşi signifianţa etică a pre-originarităţii - eveniment lipsit de esenţa gândirii. Rostirea persecutatului revelă nuditatea emfatică a chipului devenită vulnerabilitate şi, o dată cu asta, pasivitatea mai gravă decât inerţia pietrelor, pasivitate a celui lipsit de putere faţă de evenimentul pre-originar, ne-liber al afectării. Rostirea pune în expresivitate consecinţele acelor urme ale alterităţii pe care eul etic le aduce cu sine din preistoria sensibilităţii, acele hieroglife incomprehensibile pentru că, inconvertibile în esenţe, ale hetero-afecţiunii, afirmată ca tip de indeclinabilitate: eul etic, acuzat de afecţiunea anterioară timpului asumării, acuzat de responsabilitatea corelativă pasivităţii absolute a non-indiferenţei.

---

care ne permitem să o reproducem integral? „La proximite, l'obscssion ct la subjcctivitc que nous venons dc dirc, nc sc ramenent pas â des phcnomcncs dc la conscicncc. Mais lcur non-conscicncc, au licu d'attcstcr un stade prcconscicnt ou un rcfoulcment qui lcs opprimcrait, nc fait qu'un avec lcur exccption dc la totalite, c'cst-â-dirc avcc lcur refus dc la manifestation. Dans la mesure ou l'cssccncc ne sc separe pas dc l'ostcntion ct, par lâ, dc l'idcalitc du logos ct dc la principautc kerygmatiquc - ccttc exccption est lc non-ctrc ou l'anarchic cn-dcţâ dc l'altcrnative, cncorc ontologiquc, de l'ctrc ct du neant, cn deţâ dc l'cssccncc. La non-conscicncc est ccrtcs Ic propre dc phcnomcncs mecaniques ou du rcfoulcment dc structurcs psychiqucs. D'oii la pretention â l'univcrsalitc du mecanisme ou du psychologismc. Mais lc non-conscicnt pcut sc lire autrement â partir dc ses traccs ct dcfairc lcs categorics du mecanisme. Lc non-conscicnt est compris commc lc non-voluntairc dc la pcrsccution, laqucllc cn tant que pcrsccution, interrompt toutc justification, toutc apologie, tout logos. Ccttc rcduction au silcncc est unc passivite cn deţâ dc toutc passivite matericllc. En deţâ dc la ncutralitc des choscs, ccttc passivite absoluc sc fait incamation, corporcitc - susccptiblc dc douleur, d'outrage et dc malhcur. Elle porte dans sa susccptibilitc la trace de cct cn-dcţâ des choscs en tant que rcsponsabilitc dc cc dont, dans la persecute - c'cst-â-dirc dans l'ipscite - il n'y eut pas volontc, c'cst-â-dirc cn tant que rcsponsabilitc dc la pcrsccution meme qu'il subit.".

Disimetrie şi primogenitură; culpa electă

între subtilităţile sistemului levinasian se află şi acest aspect al relaţiei etice, *disimetria,* care dintr-o dată suspendă orice pretenţie normativă, eliberează alteritatea de obligaţia reciprocităţii. Levinas vrea un sistem etic, dar unul care să nu fie impus, unul în care subiectul să-şi perceapă elecţiunea responsabilităţii indiferent la atitudinea celuilalt, să-şi configureze unilateral relaţia în baza conştiinţei[801] [802] primogeniturii: eu sunt cel dintâi născut pentru a fi responsabil, raportul celuilalt faţă de mine este ceva care-1 priveşte personal. Nu am dreptul să intervin în sensul orientării atitudinii lui într-c direcţie care să mă favorizeze. întrebarea ce se cere pusă acum: oare mai poate deveni relevantă, social sau politic, o astfel de etică? Dacă ea n-a fost încă adoptată, în temeiul a ce ar fi adoptată de aici înainte?

Sensul responsabilităţii amplu descris în *AE* este reluat cu diverse ocazii, una dintre ele fiind şi întreţinerea cu Ph. Nemo. Aici se reia teza nucleară a operei levinasiene:

801 *AE,* p. 193.

802 „On voit ainsi que dans le sujet humain, cn meme temps qu'une sujetion totale se manifeste ma primo-geniturc. Ma responsabilite est inccssiblc, personne nc saurait mc remplacer.", *EI,* p. 97.

responsabilitatea este structura esenţială, primă şi fundamentală a subiectivităţii[803]*.* O inadvertenţă se face imediat observată, solicitând un răspuns mai limpede la următoarea nedumerire: dacă, de-o parte, Levinas afirmă teza că responsabilitatea este structura fundamentală a subiectivităţii şi, pe de alta, că responsabilitatea este consecinţa unei elecţiuni care permite asimetria relaţiei intersubiective, atunci este clar că enunţurile au valabilitate parţială. O dată pentru că, în conformitate cu prima teză, toţi subiecţii ar trebui să fie în chip natural responsabili, ceea ce ar suspenda oportunitatea elecţiunii şi ar declina asimetria relaţională. Deopotrivă responsabili, subiecţii s-ar situa într-o reciprocitate orizontală a atitudinii etice. Apoi, pentru că, dacă luăm cea de-a doua teză drept referinţă, avem de-a face cu o etică a elecţiunii în care e deplin fundamentată disimetria şi non-reciprocitatea, dar care are drept fatală consecinţă refutarea primei teze. Dacă numai eu sunt ales a fi responsabil - insubstituibil în unicitatea substituenţei mele - şi sunt situat disimetric faţă de toţi ceilalţi subiecţi, a căror atitudine este problema lor personală care nu mă priveşte nici etic, nici juridic, atunci este flagrantă evidenţa că nu suntem la fel, că responsabilitatea nu este fundamentală şi esenţială pentru orice subiect, ci *doar pentru mine.* Cu asta, eul ales să poată fi responsabil se refugiază în efuziunile unei devoţiuni solitare, deplin justificate, dar numai pentru el, lăsând celorlalţi libertatea oricărui arbitrar- abuz -, pentru că ei nu sunt responsabili în felul elecţiunii. Cele două teze nu se pot concilia; sau este valabilă universalitatea responsabilităţii subiectului, caz în care nu mai este justificată elecţiunea, sau este vizibilă elecţiunea, caz în care se neagă universalitatea responsabilităţii subiectului. Levinas nu ne va ajuta niciodată să ne absolvim dilema.

Dacă se optează pentru teza universalităţii responsabilităţii ca structură a subiectului, atunci etica este inevitabilă întrucât ea are temei natural, iar comportamentul subiecţilor este obligatoriu marcat de responsabilitate. Ar fi vorba de o etică de grad zero, din care nu se poate ieşi în temeiul principialităţii ei, dar una care nici nu trebuie asumată printr-o alegere, ceea ce-i suspendă caracterul intenţional valoric, o etică ce se practică spontan conform unui simţ comun al responsabilităţii, una orizontală şi contraelectivă. în perspectivă filosofică, acest model nu impune dificultăţi, el nefiind altceva decât una dintre multele aplicaţii ale principiului distribuţiei universalului. Cu astfel de model Levinas n-ar fi adus nimic nou. Dacă se optează pentru teza elecţiunii şi disimetriei responsabilităţii, ceea ce se pierde imediat este caracterul universal, şi o dată cu el, justificarea pentru un model

803 *El,* p. 91.

social comun. Consecvent cu disime'ria, se susţine aici unilateralitatea[804] substituibilităţii etice doar dinspre eu către ceilalţi, şi niciodată invers. Se cade astfel într-o etică privată, cu caracter aproape mistic, dar, desigur, de o profunzime abisală unde se întrunesc mesianismul şi spiritul sacrificial. Formula adesea invocată în susţinerea unei atare atitudini a fost enunţată de Dostoievski: *suntem vinovaţi pentru toţi şi pentru toate, iar eu mai mult decât ceilalţi*[805]. Culpa universală, mai mult, *culpa electă, primogenitura culpabilităţii,* să-i spunem aşa cu termenul levinasian, am fi putut-o întâlni la mulţi mistici creştini, în liturghia ortodoxă şi în chip eminent, incomparabil, în modelul culpei eristice - vina electă şi exclusivă pentru greşeala şi actele tuturor celorlalţi. Dar probabil că Levinas preferă să ignore exemplul eristic, iar noi nu-i vom imputa această omisiune care ţine, oricum, de intimitatea justificărilor personale. Ceea ce însă ne pare demn de amintit e faptul că Dostoievski nu are alt model decât tocmai cel eristic, că mesianismul personajelor acestuia suferă conversii eristice tocmai asumându-şi conştient modelul lui Isus Cristos. A-1 cita pe Dostoievski, uitând deliberat modelul ce inspiră textele lui etico-mistice, înseamnă a întreţine rea-credinţă faţă de surse şi, prin asta, a oculta, strategic, temeiurile propriului sistem. Levinas nu vrea să se revendice de la o etică de tip creştin, dar nici nu poate masca suficient contaminarea cu sensurile sacrificiului eristic. Preferă să spună responsabilitate pentru ceilalţi, pentru a evita să spună iubire pentru ei, fapt pe care i-1 va aminti unul dintre discipolii lui creştini, J.- L. Marion. A fi ales să fii responsabil nu adânceşte mai mult relaţia cu ceilalţi decât a fi ales să-i poţi iubi în chip sacrificial, cum ne spune învăţătura creştină. Primogenitura responsabilităţii poate funcţiona doar în condiţiile intrării într-un sistem în care există o instanţă de elecţiune, eventual Dumnezeu. Nici aici nu ar fi vorba de noutate la nivel ideatic ori atitudinal, cât de curajul promovării unui model subtil transfigurat al misticismului sacrificial, reprezentat inflaţionar în multe tradiţii religioase. Cu asta, Levinas devine în mod real un apostol al responsabilităţii, implicând capacitatea de a risca sacrificiul în numele străinului de care eşti responsabil fără vreo relaţie de rudenie, fără a-1 cunoaşte, fără a putea selecta afectiv manifestarea devoţiunii, responsabilitate nu pentru faptele personale, cât pentru persoana celuilalt şi chiar pentru responsabilitatea şi moartea lui. Vedem manifestarea emfatică a relaţiei etice în teza *responsabilităţii pentru responsabilitatea™*[7] celuilalt, preluarea în nume propriu a elecţiunii

804 „Jc puis â mc substitucr â tous, mais nul nc pcut sc substitucr â moi. Tcllc est mon identite

805inalicnablc dc sujet.", *EI,* p. 97.

absente a responsabilităţii celuilalt pentru mine, responsabilitate pentru non-responsabilitatea lui, ca şi cum s-ar dori frângerea curbei asimetriei relaţiei intersubiective prin instituirea unei verticale univocităţi[806] [807] absolute a primogeniturii etice. Spiritul sacrificial al acestei emfaze se remarcă dacă ţinem cont de un enunţ care descalifică orice iluzie a egalitarismului etic: *„Eu sunt responsabil de persecuţiile pe care le suport. Dar numai eu! Aproapele meu, poporul meu este deja celălalt şi pentru ei solicit dreptate. "*[7S9] Iarăşi se va întări suspiciunea că Levinas nu vrea să impună o etică generală, cât să semnifice o structură a relaţiilor intersubiective în care, inevitabil, răsare o atitudine predilect etică, una descumpănind prin non-universatitatea ei aproape ostentativă. în consecinţa metafizică a responsabilităţii, subiectul se desprinde de unitatea lui cu fiinţa manifestă ceea ce aici s-a numit *dez-inter-essare,* ieşirea din fiinţarea orizontală şi neutră în numele binelui dincolo de fiinţă.

806 *El,* p. 92.

807 „...jc suis rcsponsablc d'unc rcsponsabilitc totale, qui repond dc tous lcs autres ct dc tout chcz lcs autres, meme dc lcur rcsponsabilitc. Lc moi a toujours unc rcsponsabilitc dc plus quc tous lcs autres.", *EI,* p. 95

Rostirea ca responsabilitate infinită şi libertate finită; de la elecţiune la libertatea „superbă”

Indeclinabilitatea responsabilităţii face ca rostirea - circuitul pneumatic al donaţiei interpersonale - să nu rămână act corelativ unor potenţe. Nu se rosteşte pentru că se poate rosti, pentru că ar fi operabil un moft subiectiv; în rostire se rosteşte însăşi posibilitatea relaţiei. întrucât e pre-originară vizavi de liberul consimţământ, afectare a infinităţii chipului celuilalt, responsabilitatea se arată fundamental infinită. Responsabilitatea etică nu vizează buna dispoziţie, siguranţa, derizoriul satisfacţiilor celuilalt, ci chiar infinitatea chipului, responsabilitate pentru transcendenţa lui. De aceea, cu cât mai inocent - adică pasiv în sensibilitatea non-constituantă cu atât mai responsabil, mai apt de rostire. Sensul levinasian al subiectivităţii obligă recunoaşterea non-originarităţii acesteia, faptul de a nu-şi deţine condiţia sub care apare prima formă, prima intenţie manifestă, faptul de a fi retardat în raport cu condiţiile care-1 constituie. Finitudinea libertăţii exprimă această retardare *(le retard),* faptul de-a nu fi izvorât din anterioritatea nici unui proiect, de-a nu putea fi consecvent. Frustrarea libertăţii în care se decide o limită genetică a intenţiei autopoetice afectează capacitatea de a fi responsabil, astfel că ea devine mai curând manifestarea pasivităţii - mai pasivă decât orice inerţie - decât formă de activitate, devine, cu un termen prea tare, poate, obsesie. în orizontul non-libertăţii pre-originare, responsabilitatea nu se asumă, ci se suportă, aşa cum viaţa, cum mediul, cum universul se suportă. Pentru a preveni însă nu atât simpla bănuială, cât reducerea non-libertăţii la un tip de fatalitate obscură, Levinas produce o teză cvasidogmatică - bunătatea etică a antecedenţei responsabilităţii faţă de libertate. Ceea ce obligă la o adâncă meditaţie în această teză este curajul diferenţei faţă atât de liberul arbitru biblic, cât şi de raţionalitatea platoniciană a acţiunii binelui. Responsabilitatea - care nu mai este libertate de a alege să fii sau să nu fii responsabil, nu mai este nici judecată raţională a bunătăţii de a fi responsabil, consecventă cu superioritatea raţională a binelui - devine categorie metafizică mai importantă şi sens mai profund - eschatologic - decât cel ai libertăţii şi al raţionalităţii, este *„.Binele anterior fiinfei"*[808]*.* Tipul de umanism care se riscă aici îşi impune însă fără sfială aura de noutate pe care o putem formula în două teze succinte: *i.* înainte să poată fi liber, omul este deja responsabil; *ii.* responsabilitatea nu este o decizie a raţionalităţii, ci

808 ™ *AE,* p. 195

modul de situare intersubiectivă care vine dintr-o preistorie a psihismului - afectarea, urma - şi se manifestă în sensul donaţiei. Responsabilitatea, *unul-pentru-altul,* nefiind act. ci pre-originarul pasivităţii sensibile nu are demnitatea angajamentului, nici nu se lasă dedusă din condiţiile conştiinţei teoretice, hotărâtă să-şi asume principialitatea oricărui comportament, să se definească drept nucleu de constituire intenţională. Momentul, fie el şi prim, alegerii este devansat de *an-arhia* sensibilităţii, de circuitul donaţie-afecţiune al psihismului, care poate fi indicat drept sursă a rostirii prelingvistice, ca poetică a signifianţei în anterioritatea operei culturale de gestiune semantică în cadrele convenţionale ale comunicării. Sensibilitatea ca structura cea mai adâncă a subiectului şi condiţia responsabilităţii manifestă rostirea încă dinaintea asumării vectoriale a relaţiei, ca proximitate şi, prin asta, ca bunătate *„dincolo de esenţa"*[791], ca rostire a non-indiferenţei, ca *„pasivitate a unei citaţii indeclinabile"*[792], ca substituţie[793]. Responsabilitatea precedă mândria angajamentului în felul unui păcat ascuns care pândeşte şi obligă cu atât mai eficace, cu atât mai prompt, cu cât nu este bănuit, nu este scontat, nu este arhivat în angoasa vinovăţiei indicabile. Responsabilitatea întâmpină libertatea subiectului cu o *„citaţie" (assignatiori)* venită în numele acelei culpabilităţi ieşite din cadrele corelaţiei act-consecinţă, smulsă condiţionărilor anamnezei şi istoriei empirice.

Pentru a fi şi mai limpede ieşirea din condiţionarea tradiţională a responsabilităţii prin liber arbitru sau raţionalitate, Levinas preferă să o asimileze unui mod al elecţiunii[794], unicitatea subiectului, decisă fiind acum ca *„ales să fie responsabil"*[795]. Asta ar putea trimite grăbit la fondul mistic al credinţei iudaice - desigur că Levinas este profund ataşat acestui fond elecţiunea putinţei evreieşti de a fi responsabilă pentru toţi ceilalţi, pentru întreaga creaţie în faţa lui Dumnezeu, cu un scop eschatologie; dar elecţiunea responsabilităţii ar putea fi gândită şi ca o caracteristică metafizică[796] a subiectului, oferind condiţiile de fundamentare pentru un nou umanism[797], fără suport teologic. Credem că această a doua variantă trebuie creditată mai cu seamă, dar fără a o abandona complet pe cea dintâi, chiar şi dacă numai pentru a avea o explicaţie psiho-etno-logică a filosofiei levinasiene. Subiectul acestuia este decis să fie responsabil fără să-i fie creditat harul iluminist al alegerii, este „condamnat" să fie responsabil, şi acest fapt îl face evreu, adică dator mântuirii străinului faţă de care nu mai poate alege, pe care nu-1 poate prefera ori repudia, dar nu de dragul lui, ci din datorie faţă de alegerea anterioară cu care Dumnezeu l-a binecuvântat. Indeclinabilitatea responsabilităţii levinasiene moşteneşte profunda indeclinabilitate a elecţiunii iudaice, libertatea finită lipsită de

principiu[798], de esenţă; dar [809] [810] [811] [812] [813] dincolo de această evidentă conştiinţă mesianică, se oferă modelul unei ontologii novatoare din care pot fi deduse un nou umanism şi o nouă etică.

Elecţiunea[814] subiectului responsabil este gândită de către Levinas în acelaşi timp şi ca „dezrobire” *(affranchissement)* a ostaticului, prins în sensibilitatea afecţiunii sale ce-1 poartă pe celălalt în chip pre-originar, care-1 suferă pe celălalt într-o vulnerabilitate mai gravă decât capacitatea de a suferi, care-1 deţine fără să-l conţină, ca *altul-în-sine* în respectul transcendenţei şi inconstituibilul chipului. Dezrobirea elecţiunii nu-l eliberează însă la modul unei graţieri ce i-ar permite libertatea non-responsabilităţii, în felul unei graţieri în vederea indiferenţei. In sens levinasian. dezrobirea eliberează ipseitatea eului în heteronomia altului pentru care sensibilitatea suferă, în destinul inasumabil al chipului străin. Ostaticul responsabil pentru un chip străin, adică heteronom, este eliberat deja ca unul în incapacitate de a-şi asuma responsabilitatea. Nu este liber de a mai fi responsabil, cât liber de capacitatea de a-şi oferi, în constituirea de sine, afecţiunea responsabilităţii, liber în pasivitatea non-asumării ce nu devine sarcină, deşi va fi mereu situare în act - actul pacienţei etice a eului, donaţie a psihismului către şi îndurare a greşelii celuilalt, libertatea ca expiere a ipseităţii dincolo de esenţă şi fiinţă, glorie a subiectivităţii eliberată de emfaza sinelui. In pacienţa lui expiată, subiectul îşi regăseşte privilegiul elecţiunii ca anume condiţie a ostaticului inocent în tocmai non-

---

809 *AE*| p. 215

AE, p. 217

[93] „La substitution signific lc «sens» ultime dc la responsabilite cthiquc. Unc passivite cn deţa dc 'alternative «passivitc-activitc» nc pcut que rcnvoycr â unc anarchic immcmorialc ct, filant entre lcs naillcs dc l'ontologic, nc pcut sc dccrirc qu'en termes cthiqucs.", cf. Plourdc, *op. cit. p.* 79.

[9-1] „La messianite - ou responsabilite univcrscllc pour lcs autres - est un privilcgc du Moi, lc scul egitime, lc seul auqucl il nc saurait sc derober, le scul qu'il nc saurait fairc partager ă aucun autre. II r'y a d'clcction juste que ccllc du Moi, appclc â porter la souffrancc dc tous.", cf. Guibal, *op. cit.* p. 101.

810 *AE,* p. 198.

811 „C'est moi qui suis intcgralcmcnt ou absolumcnt Moi ct l'absolu c'est mon affairc. Pcrsonnc nc pcut ic substitucr ă moi qui mc substituc a tous (...) Sujetion ct clcvation s'clccant dans la paticncc lu-dcssus dc la non-liberte. Sujetion dc l'allcgrcssc au Bicn.", *AE, p.* 200.

812 „Avant d'avoir-â-ctrc, lc Soi doit repondre dc la mort ou dc la souffrancc d'Autrui, responsabilite ronnexe a son propre droit â l'ctrc.", cf. Plourdc, *op. cit.* p. 84.

813 „Liberte finic, qui n'est pas premiere, qui n'est pas iniţiale; mais dans unc responsabilite infinic ou 'autre n'est pas autre parce qu'il heurte ct limite ma liberte, mais ou il pcut m'accuser jusqu'â la >ersccution parce que l'autre, absolumcnt autre c'est autrui. C'est pourquoi la liberte finic n'est pas

814 simplcmcnt unc liberte infinic operant dans un champ limite. Le vouloir qu'clle anime vcut dans unc passivite qu'il n'assumc pas.", *AE,* pp. 197-198.

libertatea alegerii, infinit[815] disproporţionat în responsabilitatea ce nu[816] [817] [818] emerge libertăţii.

Non-libertatea responsabilităţii e semnificată prin figura acuzării. Subiectul este, ca sensibilitate şi vulnerabilitate, deja acuzat de către celălalt, persecutat de urma afecţiunii lui în aşa fel, încât nu se poate disculpa, deşi nu-şi derogă *an-arhia,* nu-şi poate declina vina, cu toate că propriu-zis nu o are. Astfel, incomoditatea poverii responsabilităţii trimite la actul - non-act al pasivităţii ultime - eliberării ca electiune *an-arhică,* ca non-principialitate a fiinţării *pentru.* Poziţia subiectului sensibil la celălalt este de la început *„de-poziţie'"[ml],* situare în imposibilitatea actului disculpării şi, astfel, în patosul binelui transcendent fiinţei - de-substanţiere şi de-reificare a subiectului în urmele sensibilităţii. Situaţia ce pare a masca un paradox este gândirea libertăţii subiectului, libertate în sens propriu metafizic, iar nu empiric, ca joc între inasumabilul ostaticului şi indelivrabilul sensibilităţii, între *an-arhia* responsabilităţii şi heteronomia alterităţii, paradox al libertăţii absolute a celuilalt în afecţiunea inexpiabilă a ipseităţii sensibile. Este vorba de libertatea *, ^superbă"[803],* emfază a vulnerabilităţii, ca afecţiune a celuilalt „împotriva" chiar a capacităţii sensibilităţii eului de a-şi lua la cunoştinţă slăbiciunea. în această *slăbiciune absolută,* vulnerabilitate de ostatic, non-libertate a mâinilor legate, trebuie găsită *puterea absolută* a subiectului - putere de *a-fi-al-celuilalt, pentru* sau *îngrijorat* de celălalt, puterea responsabilităţii ca şi categorie ce declasează fiinţa - non-narcisismul lui radical. Sensul subiectivităţii nu va mai fi, pentru etica levinasiană, decis de fiinţă şi nici de cogito; practicând o reconsiderare a tuturor categoriilor filosofiei şi a semnificaţiilor acestora, Levinas va decide că fiinţa însăşi se determină[819] pornind de la sens, de la signifianţa slăbiciunii. Subiectivitatea este proximitate, adică diferenţă a non-indiferenţei, responsabilitate a răspunsului necondiţionat de interogaţie, pasivitate a ex-punerii şi vulnerabilităţii, dia-cronie a ireprezentabilului. fraternitate înaintea esenţei şi a morţii, sens an-arhic

---

815[7]" „L'clection fait de la subjcctivite un Unique irremplaţable qui repond dc tous ct dc tout, sans qu'il puisse exiger la reciproquc, car l'autrcmcnt qu'ctrc engendre par l'clection est dcs-intercsscmcnt ct totale gratuite.'', cf. Plourde, *op. cit.* p. 83.

[81,0] „L'infinitudc de la responsabilite naît dc ce «surplus» indcniable qui caractcrisc la relation avcc l'infini, trop grand pour la mcsurc finie dc la conscicncc, dc la presence, dc la liberte, dc l'etre.", cf. Plourde, op. cit. p. 85.

816 „Mais c'est moi - moi ct pas un autre - qui suis otage des autres (. . .) II n'y a pas d'ipscitc communc

817â moi ct aux autres, moi c'est l'cxclusion de ccttc possibilite dc comparaison, des quc la comparaison s'installc. L'ipscite est par consequent un privilcgc oii unc clcction injustifiablc qui m'clit moi ct non pas le Moi. Jc unique ct clu. Elcction par sujetion ", *AE,* p. 201.

818[882] *AE,* p. 202.

819[601] *AE,* p. 203.

[604] /IE, p. 205.

împotriva conceptului, a fiinţei şi a neantului, ascultare a vocii infinitului[820] pe care chipul celuilalt o orchestrează.

Rostire, mărturisire, profeţie; de la ipseitatea saturată la ipseitatea vulnerabilă

O dată enunţată ca signifianţă a sensibilităţii intersubiective, rostirea, în condiţia căreia limbajul evită travaliul erupţiei amfibologice, se arată ca pasivitate etică a psihismului, ca circuit pneumatic. în pasivitatea ei, rostirea nu este decât ex-poziţie a localităţii - locuire în vulnerabilitatea afecţiunii celuilalt -, exil al eului din tihna autoconstitutivă a ipseităţii saturate (posesiune a eului, locuire şi teritorialitate) în proximitatea stigmatizată de urmele alterităţii (non-ego, nomadism şi extrateritorialitate). Responsabilitatea inconsecventă liberului arbitrariu şi, prin asta, bunătate transcendentă fiinţei este, după sugestiva formulare a lui Levinas, *„interdicţie de sejur în sine"*[821] [822] [823], demisie a egoităţii, regăsirea principiului non-formal al fraternităţii umane. Ipseitatea saturată vrea să exprime diferenţa eului autoconstituit prin descripţie transcendentală şi eidetică, suveran şi autarhic, faţă de eul etic levinasian - ipseitate vulnerabilă. Precizarea acestei distincţii nu trimite la o simetrie simplă de genul căreia eul etic ar fi marcat de penurie, ar fi sărac în substanţă prin raportare la cel saturat, fenomenologic. Ipseitatea vulnerabilă nu indică penuria substanţei interiorităţii, ci mai curând excesul acesteia, manifestat ca *debordare că,re celălalt,* ne-linişte *n* identităţii solitare şi *disponibilitate chenotică a afectării.* Relaţia etică de tipul responsabilităţii este posibilă doar atunci când interioritatea unui eu exultă spre alteritatea aproapelui, cu riscul neasumat al suferinţei în care exultarea manifestă nu un proiect de cunoaştere, ci emfaza pasivităţii fraterne. Ipseitatea saturată nu rosteşte pacienţa signifianţei originare, pentru că este captivă în monologul autofondaţionist, consecvent căruia instaurează proiectul de lume, este închisă în opera autodescriptivă ce va deveni ontologie, discurs al amfibologiei fiinţei şi fundului, dar niciodată etică; logosul ontologiei nu capătă caracterul mărturisirii, pentru că lipseşte radicalitatea diferenţei celuilalt, şi nici profeţie - cuvânt închinat celuilalt mai înainte de a-i fi definit sensul, cuvânt seminal despre care donatorul nu ştie ce va spune, rostirea ca simplitate a *„dedicaţiei"*[607] celuilalt, deschidere a ipseităţii sensibile, risc fără nici o măsură de

820 „Naissancc du sujet dans le sans-commcnccment de l'anarchic ct dans le sans-fin dc 1'obLigation, glorieuscmcnt croissantc comme si cn clic l'infini se passait. Dans l'assignation absoluc du sujet

821s'cntcndend enigma tiqucmcnt l'infini: l'cn deţâ ct l'au-dclâ. II faudra prcciscr la portee ct l'accent dc la

822voix ou l'infini ainsi s'cntend.", *AE, p.* 219.

823«o* *AE, p.* 223.

siguranţă, donaţie a încrederii fără protecţie, pacienţă a ostaticului lipsit de posibilitatea evaziunii şi trădat de lipsa oricărui *alibi*[808]. Rostirea eului vulnerabil, ex-punere a psihismului care prin întreaga lui noimă significativă rămâne un dătător de semne, ex-pune în acelaşi timp slăbiciunea fraternă, faptul adică de a fi ex-pus. Deschiderea pură a rostirii semnalează imposibilitatea relaţiei de a se rezuma la serviciul semnelor vehiculate, indică fatalitatea celui *extrădat* deja în iremplasabilul urmelor (stigmate) aplicate.

Rostirea ce nu devine discurs amfibologie nu se grăbeşte să vrea să afirme, să semnifice sau să nege, este mai curând traumă a sensibilităţii decât act predicativ, donaţie ce subîntinde tensiunea proximităţii în temporalitatea *an-arhică* a lui *pentru* celălalt. Levinas nu va înceta să o repete, toate actele de tematizare, performanţele culturale ale limbajului, derivă din rostirea pre-originară - signifianţa sensibilităţii subiectului în chip natural non-indiferent, adică inevitabilitate a deja rostirii. In non-indiferenţa rostirii, proximitatea este dintotdeauna gest producător de semn şi încă originarul relaţiei ca *„semnul donaţiei de semn”,* al imposibilităţii de abdicare devenite *„scandal al sincerităţii"*[824], nuditate a semnului *„dincoace de civilizaţie”.* Faptul etic se confirmă încă o dată în plus ca relaţie metafizică, desprinsă de calitatea de act subiectiv, pre-istorică în raport cu principiul de definiţie al subiectului (raţiune, voinţă, intenţie).

Trebuie amintită noua semnificare cu care operează Levinas în relaţie cu conceptul veracităţii[825] logosului, mult diferit de veracitatea revelaţiei teologice sau de cea logică. Rostirea pre-originară este operă a veracităţii logosului prin însuşi faptul proximităţii, prin iremisibilul responsabilităţii afectate. Sinceritatea nu înseamnă înainte de toate mărturie a ceea ce s-a petrecut sau a ceea ce este simţit; sinceritatea este situare în proximitate a ostaticului ce nu poate evada, este însăşi pacienţa psihismului sensibil. Este în joc nu atât valoarea intenţională a lin.bajului, nici calitatea logică a propoziţiilor, cât altceva mai originar, calitatea relaţiei, un mod al intersubiectivităţii. Sinceritatea nu este ceva care trebuie gândit, normă a comunicării garantând veracitatea intenţională, ci natura *an-arhică* a situării sensibile interpersonale şi, prin asta, temeiul - nonraţional, non-ideologic al metafizicii etice.

824M- /IE, p. 223. sos *AE,* p. 223. s<” *AE,* p. 224.

825 „La sinccritc n'est pas un attribut du Dire; c'cst lc Dire qui accomplit la sinccritc, inseparablc du donner car ouvrant Ies reserves ou la main qui donnc, puisse sans pouvoir ricn dissimulcr: sinccritc defaisant l'alicnation quc le Dire subit dans lc Dit, oii, sous lc couvcrt des mots, dans l'indiffcrcncc verbale, s'echangcnt des informations, s'cmettcnt des vceux picux ct sc fuient Ies rcsponsabilitcs. Aucun Dit n'cgale la sinccritc du Dire, n'est adcquat â la vcracitc d'avant lc Vrai, â la vcracitc dc l'approche, dc la proximite, par-dclâ la prcscnce. La sinccritc scrait donc Dire sans Dit, apparcmmcnt un «parler pour nc ricn dire», un signe quc jc fais â Autrui dc ccttc donation du signe, «simple comme bonjour», mais, ipso facto, pure transparencc de l'avcu, rcconnaissancc de la dctte.", *AE, pp.* 224-225.

Pre-originarul raportului etic în care se exprimă slăbiciunea, vulnerabilitatea la celălalt este în acelaşi timp încredinţare a expunerii - *„iată-mă!”* - cât şi *‚glorie"*[611] a rostirii afecţiunii, glorie a chipului prin sine significativ, a chipului care prin solidaritatea prezenţei susţine un adevăr ce nu devine demonstraţie şi nici naraţiune - nu devine ontologie a dezvăluirii -, o veracitate a proximităţii care prin sine e mărturie mai tare decât convingerea corelaţilor noematice, mărturie a ex-punerii comandate în pasivitatea sensibilităţii. Aici, în iremplasabilul afecţiunii se arată caracterul elect al subiectivităţii, faptul de a suporta asignarea responsabilităţii faţă de alteritatea căreia nu-i poate deveni măsură. Răspunsul responsabilităţii nu-1 dă vreo formulă sau alta de limbaj - măsură universală a celor numite -, cât însăşi rostirea proximităţii ostaticului, mărturia solidarităţii non-indiferenţei, binele asimetriei intersubiective - substituire a vinei celuilalt, ofertă de sine în locul suferinţei lui, culpă a non-libertăţii lui, ofrandă a ipseităţii închinată[826] [827] transcendenţei chipului străin. Infinitatea chipului celuilalt, transcendenţă a străinătăţii, mărturiseşte - rostire pre-originară - superlativul *Illeităţii* tăinuit de curbura spaţiului etic, unde sfios ascunsul feţei se glorifică[828]. Gloria celuilalt se consumă în sinceritatea afecţiunii prin care distanţa întreţinută de ipseitate se converteşte în proximitate a fiinţării *pentru* celălalt, trucul etic prin care prezenţa celuilalt în acelaşi nu riscă să devină reducţie - conversie a diferenţei în calitate a relaţiei, conversie a ireductibilităţii străinului în glorie a aproapelui (aproapele cu atât mai străin, deci ireductibil, cu cât este *glorificat fără a fi cunoscut).* Responsabilitatea exprimă eficienţa relaţiei în care gloria celuilalt este mărturisită de sinceritatea proximităţii, unde exterioritatea Infinitului devine[829] [830] interioritate a urmei, unde eminenţa chipului garantează excepţia de la esenţa noemei prin aceea că, în loc să fie tematizat sau gândit, el este chiar cel ce *„mă priveşte”* şi *„îmi comandă"* prin vocea lui. Comanda celuilalt nu este, desigur, un ordin ce se vrea executat, nu este comandă militară ori politică, nu vine pe fondul unei ierarhii birocratice, nici al unei relaţii de putere. Chipul celuilalt îmi comandă prin majestatea alterităţii lui de care sunt responsabil, în faţa căruia sinceritatea mea ajută să se *„glorifice gloria"*[615] transcendenţei.

Vorbind de gloria transcendenţei nu facem trimitere expresă la divinitate, ci la alteritatea unui chip. Celălalt este transcendenţă a

826 *AE,* p. 225.

827[8,2] „Subicctivitc du sujet cn tant que etrc-soujct-ă-tout, susccptibilite pre-originairc d'avant toutc liberte et hors tout prescnt, accusee dans l'inconfort ou l'incondition dc l'accusatif, dans lc «mc voici» qui est obcissancc a la gloirc dc l'Infini m'ordortnant ă Autrui ", *AE.,* p. 228.

828 „C'cst par la voix du temoin que la gloirc dc l'Infini sc glorific.", *AE,* p. 229.

829 *AE,* p. 229.

830[6,5] AE, p. 231.

chipului ce poate prilejui survenirea majestăţii înaltului, act în care se produce invazia *Illeităţii,* dar el poate fi şi faţa prin semnele căreia Infinitul vine[831] [832] la idee, semne ale signifianţei etice pure în pre-originarul limbajului. Signifianţa etică manifestă un principiu des repetat în filosofia lui Levinas, dar a cărui aplicabilitate solicită povara elecţiunii: *cu cât este mai drept, cu atât subiectul etic este mai responsabil, cu cât mai inocent cu atât mai apt de-a fi culpabil pentru culpa celuilalt.* Infinitatea, fie şi în omologie cu Dumnezeu, nu poate deveni idee pozitivă a actului intelectiv, dată fiind chiar excedenţa ei în raport cu subiectul intenţional - nu se poate intenţiona infinitul, nu se poate dezvălui ca idee metafizică -, însă se poate manifesta ca signifianţă a chipului celuilalt, ca transcendenţă a alterităţii ireductibile. Infinitul ca signifianţă a chipului alterităţii - infinit pozitiv - este una din cele mai importante inovaţii filosofice ale levinasianismului. Subiectul etic nu gândeşte infinitul, ci se face martorul etalării lui apofantice în ex-punerea la chipul celuilalt, fără posibilitatea sustragerii, în sinceritatea lui *„lată-mă!"* lipsită de avantajul eschivei - intrare a Infinitului în limbaj, frustrat de imposibilitatea epifaniei vizuale, transfer de la impropriul orizontului luminos ontologic la mai propria etică a ascultării. Spunând *„lată-mă!",* subiectul se încredinţează, dar în felul în care se simte deja persecutatul sincerităţii ineschivabile, al afecţiunii celuilalt prin care se impregnează în sensibilitatea psihismului urmele Infinitului - responsabilitatea infinită ca temporalitatea pre-originară a lui *pentru* din trăirea-penfrw-altul. Sinceritatea afecţiunii este non-libertate a martorului care asistă la etalarea apofantică a chipului celuilalt, lăsându-se astfel, fără voie, antrenat într-un ritual ce ocazionează revelarea rostirii pre-originare, revelaţie constând în aceea că subiectul *primeşte ceea ce nu poate aştepta* şi *întâmpină ceea ce nu poate să-şi reprezinte.* Infinitul devansează în chip ironic zelul intenţional al subiectului, ceea ce dă revelaţiei caracterul de eveniment pre-istoric, întâmplare venind de dinaintea timpului subiectivităţii. Revelaţia este eveniment care *„nu dă nimic"*[317] de felul mesajului verbal, adică nu riscă reducţia rostirii la o spusă oarecare; în schimb, orientează sensibilitatea către pneumatica rostirii pre-originare; nu se licitează o cunoaştere, dar se deschide optimitatea unei relaţii - aici vădindu-se pozitivitatea infinitului ca absolut al responsabilităţii faţă de cel care, în chip, scapă infinit gândirii. Manifestarea infinitului alterităţii în afara cadrelor gândirii deformalizează ideea de Infinit, introducând totodată un sens original pentru limbaj - ceea ce se numeşte *inspiraţie* - prezenţă[833] a

831*'<> „L'Infini mc vient â l'idec dans la signifiancc du visage. Le visage *signifie* l'Infini", *EI,* p. 101.

832 EI, p. 103.

833[8,8] „...cctte maniere dont l'Autrc ou l'Infini sc manifeste dans la subjcctivitc est lc phenomene

alterităţii în ipseitate ca afecţiune a psihismului sensibilităţii. Statutul de martor al Infinităţii nu-i concede subiectului harul de a vorbi în numele acesteia, cât mai cu seamă de-a se lăsa afectat de etalarea în faţa lui a rostirii chipului, expresiv prin sine, de a rămâne în *arestul* sensibilităţii non-indiferente, de a fi vulnerabil la ceea ce se rosteşte fără a se spune, adică responsabil[834] în anterioritatea apelului.

Avem ocazia să introducem în discurs un concept nou, *profetismul,* care pentru Levinas are un înţeles mult diferit de cel specific fenomenologiei religioase. Este profetism prezenţa celuilalt în economia ipseităţii, urma, traseul, afecţiunea sau stigmatul unui altul în interiorul psihismului originar, *„altul în acelaşi"*[620] care conduce la definirea esenţei spiritualităţii ca fiind profetică. încă în orizontul rostirii *an-arhice,* unde sinceritatea este veracitate a proximităţii, deja este manifest acest har profetic, este vizibil circuitul pneumatic al afecţiunii; rostindu-se, psihismul donativ se adresează celuilalt de care oricum a fost interogat mai înainte să poată auzi formula vreunei întrebări precise. Acest circuit al rostirii fără de spunere, unde subiectul este afectat fără să ştie şi este responsabil fără s-o asume, defineşte relaţia ca *profetism al rostirii*[835] [836] pentru celălalt, în incapacitatea tăinuirii prin indiferenţă a urmelor lui. Rostirea profetică nu revine nicidecum la abilitatea prognozei empirice, nu performează propoziţii pe care timpul să le valideze la nivel de eveniment; rostirea profetică este logosul afecţiunii prin care un altul este prezent deja în inima eului, logos care nu se oferă înţelegerii sau traducerii verbale, rămânând pură solidaritate a proximităţii an-arhice, sinceritate a non-indiferenţei în care Infinitul celuilalt traversează fmitudinea ipseităţii eului etic, marcând drept urmă *(trace)* de neşters gloria celuilalt, majestatea lui. Rostirea ce răsare din urmele acestei traversări - pură responsabilitate fără mesaj enunţat - signifianţă a ex-punerii, iar nu emisie de cuvinte - se arată ca *„intriga primordială"*[837] a eticii şi limbajului. întregul limbaj al eticii este unul profetic, în sens levinasian.

Sensul profetismului nu poate fi desprins în chip brutal de cel al revelaţiei, cu toate că Levinas nu se abţine de la a le cultiva ambilor termeni ocurenţe într-atât de personale, încât devin greu asimilabili

---

meme dc l'«inspiration» ct, par conscquent definit l'elemcnt psychiquc, lc pncumatiquc meme du psychismc.", *EI,* p. 105.

834 „L'exteriorite de l'Infini se fait cn quclquc faţon «interiorite» dans la sincerite du temoignage.", *EI,* p. 106.

835 *AE,* p. 233.

836 „Mais ccttc singulicrc obcissancc â l'ordre dc sc *rendre,* sans cntcntc dc l'ordrc, ccttc obcissancc antericurc â la rcprcscntation, ccttc allcgcance d'avant tout scrmcnt, ccttc rcsponsabilitc prcalablc â l'engagcmcnt est prcciscmcnt l'autrc-dans-lc-memc, inspiration ct prophetisme, lc *se passer* dc l'infini.", *AE,* p. 235.

837 AE,p. 235.

sinonimilor tradiţionali. După ce profetismul este înţeles ca un moment esenţial al înseşi condiţiei umane[838], unele fragmente din opera levinasiană ne vor legitima enunţul unei universalităţi a Revelaţiei, necesară aici majuscula, ce dintr-o dată deplasează accepţiunea regional religioasă înspre una mai larg spirituală, care-i va implica, alături de profeţii biblici, şi filosofii greci, pe marii scriitori europeni sau neeuropeni din toate timpurile. Sensul profetismului se suprapune mai mult decât parţial cu cel al responsabilităţii pentru aproapele, corespunzător şi accepţiunii stricte a inspiraţiei şi mărturisirii. Acel grad zero al eticii, responsabilitatea[839], ar indica oarecum gradul zero al revelaţiei divine - ocazie de-a argumenta că Dumnezeu se manifestă nu în idee, cât în relaţia etică. Tot aici se află temeiul pentru legitimarea *mesianismului*[840], dacă el mai este posibil, şi nu trebuie uitat profundul sens mesianic al mesajului levinasian fără de care ar fi remis bagatelei sau sofisticii. în afara cadrului constituit pe diversele matrici culturale, în afara chiar a normaţivităţii logicii, adevărul eticii, dacă mai este utilizabil conceptul, trebuie să fie singular - ecumenism relaţional care maschează un veritabil monoteism epistemic.

Nu e o noutate preocuparea lui Levinas pentru a reamenaja conştiinţa teoretică modernă în vederea integrării revelaţiei biblice. Studiile asupra Talmudului sunt deja de mult populare şi întrucâtva disputate. Biblia devine un termen generic pentru universalitatea revelaţiei etice, astfel încât orice interpret sau creator al vreunui sens etic în cultura umană devine prin asta coautorul multor altora la elaborarea - strict în acest înţeles Bibliei. Cel puţin în ce mă priveşte, acest înţeles al Cărţii Cărţilor este pe cât de inedit, pe atât de curajos şi riscat, de neacceptat pentru totdeauna de ortodoxia iudaică. Biblia nu ar mai fi acum o colecţie de cărţi scrise de diverşi autori, unii anonimi, în diverse epoci şi compilate ulterior pe criteriul unităţii dogmatice, cât Scriitura generică, Textul prin excelenţă din care se desprinde un conţinut etic, Revelaţia în a cărei lectură se performează profeţia. Toate marile cărţi şi marii autori din care răzbate signifianţa preliterară a chipului uman în raport cu care se consumă relaţia etică compun, la

838 EI, p. 111.

839 „II y a du prophetisme, il y a de l'inspiration chcz l'homme qui repond pour autrui, paradoxalcment, avant meme dc savoir ce qu'on exige concrctcmcnt dc lui. Ccttc responsabilite d'avant la Loi est revelation dc Dicu.", *EI,* p. 111.

840 „...pour etre digne de l'crc mcssianiquc, il fallait admcttre que l'ctiquc a un sens, meme sans Ies promcsses duMessia.", EI, p. 112.

modul spiritual[841] [842], Scriptura, fără să poată fi ignorată totuşi saturaţia profetică incomparabilă a corpusului biblic propriu-zis. Dacă ni s-ar tolera plăcerea juvenilă a comparaţiei, am putea spune că în felul în care Filon traduce spiritualitatea iudaică în termenii filosofiei greceşti, Levinas o traduce în termenii filosofiei europene fenomenologice şi, prin asta, fondează limbajul unei etici contrafenomenologice, faţă de care nu greşim cu nimic dacă o calificăm drept o eschatologie[027].

Signifianţa şi non-sens; II y a

în sistemul levinasian, sensibilitatea pre-originară este manifestare a psihismului ca sine etic anterior celui fenomenologic şi, astfel, signifianţă a rostirii pre-verbale. Şinele etic este subiect fără a-şi fi obiectivat încă esenţa prin determinaţiile judecăţii, prin concept şi tematizare. Discursul tinde să extragă subiectivitatea din signifianţa pură a pasivităţii sensibile, să o configureze ca formă corespunzătoare unei esenţe univoc definibile. Dar dincolo de signifianţa pasivităţii pre-originare unde se constituie şinele etic, se ascunde, pândeşte zumzetul *„absurd"* al neutralităţii - *il* 1/ *a* - ameninţând cu căderea în non-sens. Această ameninţare a neutralităţii pare a fi apocalipsa eticii levinasiene, amintind întrucâtva de neantitatea existenţialiştilor, cu diferenţa că aici nu este vorba de retracţie ontologică în nefiinţă. Non-sensul[843] lui *il y a* ameninţă cu disoluţia nu persoanele ca atare, ci signifianţa relaţiei etice.

Levinas se fereşte mai mult decât de orice să se complacă în fascinaţia neutralului, a generalităţii impersonale, şi mai ales să nu-1 repete pe Heidegger al cărui complex obsesiv va determina conversia, cu timpul, a fascinaţiei în adversitate, în aparenţă sistemică. Totuşi *il* 1/ n-ul levinasian moşteneşte întrucâtva impersonalul heideggerian *«es gibt»,* după cum într-un dialog[844] cu Philippe Nemo va mărturisi. însă diferenţele faţă de Heidegger vor fi anunţate fără eschivă. Dacă pentru

841 „II y a participation â l'Ecriturc sainte dans Ies littcraturcs nationalcs, dans Ilomcrc ct Platon, dans Racinc et Victor Ilugo, comme dans Pouchkinc, Dostoicvski ou Goethe, comme, bicn cntcndu, dans Tolstoi ou dans Agnon. Mais jc suis sur dc l'cxcclcncc prophetiquc incomparablc du Livre des Livrcs, que toutes lcs lettres du mondc attcndaicnt ou qu'ellc commcntcnt. Lcs Saintcs Ecritures nc significnt pas par lc dogmatique recit dc lcur origine surnaturcllc ou sacrcc, mais par l'cxprcssion du visagc dc l'autre hommc avant qu'il sc soit donnc unc contcnancc ou unc posc, qu'cllcs cclaircnt.", EI, p. 115-116.

842 „...l'cschatologie veritablc est au present, clic fait irruption grâce â la rcncontrc d'Autrui qui desabsolutisc lc cours du mondc historiquc ct intcrdit dc se courber dcvant son injusticc dc fait comme dcvant le «dernier mot» du sens. L'invisiblc qui sc manifeste cn elle est celui dc la parole qui juge lc visiblc.", cf. Guibal, *op. cit.* p. 105.

843 „Bourdonncmcnt dc *l'il* y *a* - non-sens cn lequcl tournc l'csscncc ct, cn lcqucl ainsi, toume la justicc issue dc la *signification.* Ambiguite du sens ct du non-sens dans l'ctrc, lc sens toumant en non-sens ", *AE,* p. 254.

844 Este vorba de suita de convorbiri provocate de Ph. Nemo pentru a lămuri traseul gândirii levinasiene şi motivele ei originale, cu sursele şi diferentele lor. publicate ulterior in volum sub titlul *Etică şi Infinit.* Lămuriri despre impersonalul *il* y *a* între pp. 37-42.

Heidegger verbul *«geben»* prin care se exprimă donaţia este suficient ca să acorde lui *«es gibt»* un sens activ, generozitate spontană a impersonalului, Levinas privează impersonalul de orice sens donativ - *il y a* denumeşte ceea ce se întâmplă în mod simplu[845] ca şi căderea stropilor de ploaie, ca şi lăsarea serii, fără a fi acţiunea cuiva, fără prestaţia subiectului[846]. Răsunetul impersonalului nu semnifică nici bucurie, nici abundenţă, nu trimite expres nici la fiinţă, nici la nefiinţă, ca şi cum ar indica ceva dincolo de ele, un terţ[847] ne-exclus, căruia prin chiar asta îi devine epifanie sau eveniment. în *De la existenţă la existând* epifaniile impersonalului sunt oroarea *(horreur)* şi teama înnebunitoare *(affolement).* Teama în faţa fiinţei[848] manifestată ca iminenţă a cuprinderii de *umbra* impersonalului se vădeşte în epifenomene ca oboseală, lâncezeală *(la paresse),* delăsare - forme de recul neputincios, de abdicare sau evaziune din emfaza expresiei.

II y a este *fenomenul fiinţei impersonale"*[6yi] venind în conştiinţa lui Levinas încă din copilărie, din liniştea zgomotoasă a dormitorului[849], sunet asemănător vuietelor ce se aud când apropii o scoică de ureche. Acea nefiinţă care agasează cu zgomotul nonprezenţei ei este epifania impersonalului, manifestarea emfatică a libertăţii ofensive a nerostibilului, solemnitatea dătătoare de fiori ce se instaurează o dată ce cortina a fost ridicată şi pe scenă nu a intrat nimeni; acea violenţă a iminenţei resimţită ca tortură a imperceptibilului este deschidere a fiinţei, dar fără apariţia fiinţei, suspendare în deschis unde golul

---

845[820] *El,* p. 38.

846 „Lc concept *d'il* y *a,* un concept qui definit precisement l'abscncc dc tout sujet. (...) *L'il* y *a* est l'cxistcncc sans existant, l'ctrd sans ctant, ce qui precede la 'forme des choscs (...) ce qui precede la distinction sujet-objet â travers laqucllc nous approchons Ies existants (...) c'cst l'unitc uniforme dc la pure cxistence, c'cst *l'il* y *a. II* y *a* quc caractcrisc 1'anonimat le plus compact, cnglobant toutc negation sans etre lui-memc negation, accucillant toutc affirmation tout cn restant lui-meme en-deţâ de rafTirmation ", cf. S. Petrosino şi J. Rolland. *La verite nomade,* Paris, 1984, pp. 19-20.

847 „...dans ccttc prcscncc il n y a ricn et pourtant il y a dc 1'ctrc: il y a ", *ibidem.,* p. 21.

848 „...peur dc l'ctrc qui n'est pas la pcur d'un etre, d'un ctant plus fort ct plus puissant, mais la pcur dc l'ctrc lui-mcmc en tant *qu'il* y *a,* en tant qu'etre anonyme", cf. Petrosino şi Roland, op. cit. p. 24. Autorii cila(i identifică în analiza levinasiană a experienţei anonimităţii o critică a temei răului-lipsă specifică teologiei şi metafizicii creştine tradiţionale, in vederea definirii subiectivităţii: „Cette opposition entre horreur de *l'il* i/ *a* ct angoisse pour la mort, horreur de l'ctrc ct pcur du neant, met cn evidcnce unc des idccs sans doute lcs plus centralcs - ct, cn tout cas, lcs plus constantcs - dc la reflexion dc Levinas sur lc sujet: la remise cn question de l'idcc traditionncllc sclon laqucllc lc mal est manquc". (p. 23), ,,L'cxposition du concept *d'il y a* devient ainsi un instrument prccicux, sinon indispcnsablc, pour comprcndrc la pcnscc de Levinas en ce concerne la subjcctivitc ..." (p. 19), „A travers l'analysc dc *l'il* y *a* comme etre anonyme ou etre au neutre, ct dans lc refus consecutif dc l'idcc du mal comme manquc, sc manifeste ainsi un des traits esscntiels dc la pcnscc de Levinas: la rcvcndication dc la subjcctivite comme unicitc." (p. 24).

849s» „L'cnfant qui sur son lit scnt durcr la nuit fait unc cxpericncc dc l'horrcur.", *EI,* p. 39.

[6yi] *El,* p. 37.

absenţei ia chipul plenitudinii vidului, unul pregenetic. Insomnia este un alt caz în care se experimentează ofensa impersonalului ca un eu ce se sustrage somnului, ofensivă încăpăţânată de-a se refuza celei mai intime dorinţe personale din acel moment, asalt al unei muzici dirijate de un necunoscut şi sub avalanşa căreia nu-ţi poţi astupa urechile pentru că nu intră prin urechi, vine dintr-o sală de concerte pe care eul nu o recunoaşte, dar nici nu o poate desfiinţa - iluminare obscură prin evidenţa că nici cea mai domestică libertate - a dormi - nu răspunde iniţiativei eului propriu. Nu eul este cel treaz, cel care veghează este ochiul întunecat al impersonalului, ca şi cum veghea s-ar hrăni cu nesomnul eului. Impersonalul deposedează eul de propriul sens intenţional, provoacă o criză a echilibrului conştiinţei obiectivante, o *inversiune psihologică* sau ceva pe care M. Blanchot îl numeşte dezastru[850] *(desastre).* Dacă Blanchot se resemnează cu imposibilitatea escamotării dezastrului, Levinas găseşte o cale de ieşire din impersonal, o modalitate de dominare a inerţiei recului prin indicarea cu degetul - reinstalare în lumea lucrului, re-centrare astrală -, prin transferul fiinţei ameninţate a fundului într-un lucru, prin baricadarea eului în spatele lucrurilor pe care le domină - salvare prin autoobiectivarea în lumea lucrului. Dar asta nu e decât prima fază, orizontala stabilirii echilibrului ontic, cea care susţine o mişcare de ieşire din *il y a* prin deposedarea de suveranitate a ipseităţii eului în grija pentru aproapele. în dez-inter-es(s)are şi responsabilitate.

Replica, în emfaza etică a fiinţei, la ameninţarea tacită a neutralităţii o constituie însuşi şinele responsabilităţii, centru gravitaţional ai relaţiei, donativul din trăirea ca *unul-pentru-altul* şi, în acelaşi timp, slăbiciunea afecţiunii care-1 substituie în suferinţă pe celălalt, raţiunea non-libertăţii ostaticului gata să suporte greşeala libertăţii asimetrice a celuilalt. Non-sensul neutralităţii poate să dejoace toate intenţiile unui eu activ transcendental, poate zădărnici traiectul constitutiv de sens al intenţionalităţii teleologice. Ameninţarea lui *il y a* este răspunsul pe care-1 scoate în faţă Levinas la pretenţiile filosofilor ce privilegiază originaritatea autoconstituită a eului. Neutrul joacă rolul fondului acromatic pe care devine vizibilă pasivitatea etică a sinelui relaţional, devine condiţie a înţelegerii statutului subiectivităţii[851] în absenţa categoriilor fenomenologiei - subiectivitate ne-fondată, pacienţă absolută a non-indiferenţei. Descripţia neutrului beneficiază de toate

---

850[106] Citat cu ultima carte, *L'Ecriture et desastre,* Gallimard, 1981, unde înţelege prin dezastru detaşarea flintei de fixitatea ei de fiinţă asemănătoare referinţei la o stea, la existenta cosmologică. Substantivul ia un sens verbal, dezastrul este actul căderii din fixitatea eufemistică a stelei - *des-astre.* una de neocolit şi fără soluţii.

851[637] *„L'il y a-* c'est tout lc poids que pese l'alteritc supportce par unc subjcctivite qui nc la fondc pas (...) Dc dcrricrc lc bruissement anonymc dc *l'il y a* la subjcctivite attcint la passivite sans assomption ", *AE,* p. 255.

ingredientele metaforice[852] care ar face să pară justă rezerva deprehensiunii.

Non-asumarea pasivităţii etice controlează gradul de vulnerabilitate al sinelui responsabil la obiectivarea prin discursul ce optează să exprime amfibologia fiinţei şi fiindului, în care neutrul nu este decât consecinţa ultimă. Pasivitatea non-asumată defineşte şinele etic ca experienţă a bunătăţii *dincolo de* sau *altfel decât* fiinţă. Subiectivitatea non-indiferenţei este pragul ultim al manifestării eului, în retragere către pacienţa radicală la limita neutralităţii, în acelaşi timp soclul pe care se reliefează vizibil pasiunea afectată a celui ales, marcat de disimetria responsabilităţii - suferinţă fără compensaţie a cărei apoteoză o constituie chiar bunătatea nedreptăţii aparente. Aici se eliberează Şinele etic, substituind durerea celuilalt ca printr-un act preventiv, dar pasivitate a non-asumării, vizavi de obsesia ipseităţii autocentrate, glorie firavă a eticii care nu se lasă concurată, facându-şi din propria poziţie o situare naturală pre-constitutivă. Este de altfel modul cel mai la îndemână, totuşi belicos, prin care Levinas descalifică ontologia şi fenomenologia postulând non-convenţionalitatea (nonpostulabilitatea) statutului etic al subiectivităţii - faptul de-a te considera învingător prin descalificarea raţiunilor de a lupta, faptul de-a te impune prin insinuarea credinţei că atitudinea ta este conformă cu naturalitatea, precedentă oricărei atitudini şi prin urmare, este singura variantă raţională. Pentru a-şi instala sistemul propriu, Levinas nu va ezita să recurgă la abila mişcare de persuasiune a susţinerii că acesta nu trebuie ales şi nici nu poate fi ales, întrucât el deja este o situare pre-originară a subiectului şi, prin urmare, nici nu poate fi refutat - faptul de-a te prevala de obiectivitatea unor postulate pe care grija de-a nu le recunoaşte drept ideologice te împiedică să le afirmi în nume propriu, afirmă totuşi în secret o etică înaintea eticii.

852“o *AE,* pp. 253-256.

CAPITOLUL VII

IMEMORABILUL MORŢII

J

Putem experimenta moartea?

Improprietatea morţii de a fi act experienţial se confirmă în imemorabilul actualităţii ei fenomenologice. Ca şi compus circumstanţial din rezervele aditive ale memoriei - în ultimă instanţă şi protenţiile sunt aluviuni reconstituite ale unor acte memorabile eul nu poate găsi în arhiva propriei individuaţii pe care o poate compune şi recompune variabil după reguli de joc ad-hoc decise, dar cu păstrarea unui set elemental comun, punctul care să fie loc al morţii sinelui propriu. Se pot elabora judecăţi despre moartea proprie numai la timpul viitor şi numai ipotetic. Este posibil ca eu să mor, dar e imposibil ca eu să fi murit de vreme ce tocmai judec aspectul, şi este imposibil ca tocmai acum eu să îmi consum actul morţii. Nu se poate ca eu să-mi amintesc să fi participat la propria moarte, deşi de-a lungul vieţii mele de până acum am putut asista la manifestarea extrinsecă a morţii altora. Totuşi - şi aici nici Heidegger şi nici Levinas nu cugetă întemeiat - eu nu asist efectiv la actul morţii lui, a celuilalt, ca nonfiinţare radicală a interiorităţii lui. Moartea celuilalt nu revine la vizibilul etalat al simptomaticii care îmi poate prilejui constatarea că nu mai e ceea ce a fost, că el nu mai e aici în felul individualităţii/identităţii legitime. îmi e accesibilă diferenţa dintre cel viu de mai înainte şi cadavrul de acum, dar nu pot experimenta faptul de a muri *acum* al celuilalt. îmi confecţionez idealul morţii pe accentul acelei diferenţe pe care, în primă instanţă, o realizez ca nonreactivitate. Nn e reactiv la mine şi, în general, la vreun fel de exterioritate. Iar semnele vizibile ale restului de fiinţare indică a nu fi reactiv nici la vreun fel de interioritate - bunăoară cum eşti chinuit de o durere, cum eşti frământat de o nedumerire. Astfel că în chip literal se spune despre el că este inert. Acestei evidenţe îi scapă totuşi aspectul esenţial. Cel care a fost o persoană, el, celălalt, nu e reductibil la vizibilitatea somatică ce stă acum să se descompună. Nu acest lucru inert a purtat un nume, nu el a vorbit, nu el a judecat, nu el a muncit. în fapt, cum pot să prind în judecata constatativă eul lui care nu mi se mai manifestă, dar nici nu mă lasă să-mi întemeiez categorica concluzie a

nefiinţei lui? Pe cine vizez eu atunci când spun că cineva este mort? întotdeauna pe cel viu, căci nu-mi pot reprezenta fiinţa/quiditatea/esanţa[853] lui decât ca fiind vie.

Ceea ce-mi apare mie ca fiind problematic este intrarea în criză a identităţii lui, celălalt prezervat în memoria mea ca anume acel cineva pe care-l chestionez *in absentia* nu mai răspunde apelului meu şi nici unui alt apel pronunţat de aici. însă nu pot şti dacă el, nu moartea lui, nu alteritatea neantifică a prezenţei ce mi se sustrage, ci persoana lui atopică şi anacronică îşi manifestă epifania în vreun fel. Nu mi se permite - asta este limita funciară a oricărei tentative filosofice - să avansez teze despre transcendenţa alterităţii atopice (şi anacronice) a celui pe care-l reprezint ca mort. Ceea ce vine la problemă cu ocazia exerciţiului asupra morţii e, sub orice chip, epifania identităţii celuilalt, persoana lui. O soluţie de genul transmutaţiei substanţiale, resorbţia în sânul matern al universalului nu se oferă ca tentantă decât într-o matrice panteistă sau henoteistă. Celălalt pe care eu îl problematizez nu este universalul fiinţial, ci tocmai excepţia care-i permite să fie un eu intransferabil, tocmai specificul care înseamnă că el anume a fost alteritatea relaţională a oricărui alt eu posibil. Ca ipoteză de lucru vom spune chiar: *universalul este domeniul generalităţii morţii.* El, oricine, care şi-ar fi petrecut experienţa în istorialitatea unui eu, este anume acea parte de fiinţă cu care să pot relaţiona în complexul personalităţii; şi nu e vizat aici nici elementalul, nici mineralul, nici planta, nici animalul, nici îngerul, nici ceva care să fie semnalat prin metaforele divinităţii. El poate fi numai o alteritate personală, un alt subiect. Doar în interiorul complexului subiectivităţii poate fi angajată chestiunea morţii. A spune că numai persoana moare nu înseamnă a ignora că toate fiinţările se schimbă şi sfârşesc într-un fel sau altul, nu înseamnă nici a reduce la un principiu antropic problema universală a morţii. înseamnă doar a stabili strict metodologic cadrul în care moartea poate să devină problemă metafizică.

Schimbarea şi pieirea ca forme ale observaţiei empirice, deşi constituie contextul realizării sfârşitului relativ al fiinţării, nu facilitează totuşi angajarea problemei morţii. A judeca universalitatea schimbării, care subsumează în chip necesar conjunctura sfârşitului, este un cu totul alt registru tematic decât judecarea morţii ca eveniment actual al persoanei. Adesea istoria gândirii prilejuieşte spectacolul unor tipuri majore de reflecţie în care moartea este asimilată facil retoricii sfârşitului. Am numi fenomenul alterare a problemei morţii prin reducţie a necunoscutului ei la iluzia finalităţii. Pe scurt, se numeşte moarte, în acel cadru impropriu, ceea ce evident sfârşeşte. De acest model teoretic

853"-1' Termeni care capătă în opera lui Levinas semnificaţii proprii, lămurite pe parcursul studiului.

vom avea grijă să re detaşăm. Astfe[1] că nu rămâne în cadrul strict al problemei morţii decât experienţa personală - recunoaştem, cadru problematic infim în raport cu universalitatea copleşitoare a meditaţiilor finalităţii. O teză cum e cea heideggeriană că omul moare mereu atâta vreme cât el fiinţează, şi asta constituie condiţia oricărei experienţe şi în mod fundamental a experienţei neantului, nu ni se pare convingătoare decât ca abilitate retorică. Omul moare, dar nu se poate infera din asta că omul sfârşeşte. Inevitabilul morţii nu e condiţia evidenţei sfârşitului. Neantul nu se impune obligatoriu ca revelaţie a finitudinii, ci, în primă instanţă, ca alteritate. Teza pentru care optăm aici spune: *neantul este alteritatea ivită, ca problemă, cu ocazia morţii.* Vine aici în aria reflecţiei tema neantului gândită în perspectiva modalităţii, denunţ implicit al ontologiei nimicului universal.

Eu sunt martorul morţii celuilalt

Levinas aduce discuţia despre moarte în schema relaţiei interpersonale. Moartea este un eveniment la care pot asista numai pe seama celuilalt. Eul nu moare, el este muritor, dar nu moare *acum* niciodată, esenţa morţii e transcendenţa însăşi, iar o dată cu moartea *celuilalt* - singura moarte reală, deşi nu singura posibilă - mie mi se revelează transcendentul. Sunt martorul, prin *moartea lui,* la o prezenţă ce nu poate fi act şi, totuşi, ea nu e pură absenţă. Ca *martor* eu *trăiesc* moartea lui, care nu mi se poate întâmpla mie, dar care e asemenea oricărei alte morţi. Gust universalitatea esenţei morţii prin delegaţie şi, în mod straniu, înţeleg că mie nu mi se poate întâmpla. Cel ce moare de fiecare dată e un altul. Deşi acum nu mor, nu pot totuşi evita să fiu muritor. Neputând învăţa să mor pentru altul, pot converti neputinţa în eveniment al responsabilităţii, care înseamnă a şti să trăiesc pentru el. îmi dobândesc astfel un sens prin reducţia morţii lui la istoricitatea mea. Trăind pentru el, îi preiau posibilitatea originară a morţii în viza ce i-o acord pentru imortalitate. Dar acesta e un exerciţiu al subiectivităţii mele care, în mod propriu, nu-i poate dezlega angajamentul originar în moarte. Trăind responsabil pentru viaţa lui, eu pot să-l semnific ca nemuritor, dar el tot va muri odată şi odată. Apoi, eu nici nu aş putea să-i preiau moartea, dacă în chip prim nu aş fi fost eu însumi muritor. Solidaritatea mea e marcată de apriorismul statutului de muritor. Ca zeu nu aş putea să fiu responsabil de moarte celuilalt. Numai pentru că, muritor fiind, eu pot s-o sfârşesc oricând, mă dedic celuilalt până la a-i prelua moartea, dorind cu asta să-l ştiu absolvit. Ipocrizia responsabilităţii mele constă în conştiinţa că, totuşi, eu nu pot muri de două ori, o dată pentru mine şi o dată pentru el. Nu-mi pot consuma decât propria moarte, deşi am admis mai sus că eul nu poate muri. Atunci devine imposibilă asumarea morţii celuilalt, moartea pentru el. Consacrarea imperativului responsabilităţii în moartea pentru altul ori

confirmarea iubirii semenului în schimbul propriei vieţi pentru moartea lui rămân fatalmente marcate de retorism, dacă le aplicăm *ad litteram.* Este desigur atitudinea cea mai curajoasă, este în chip indubitabil forma cea mai sublimă de eroism să preferi propria moarte pentru a-1 salva, chiar dadă numai momentan, pe semen. însă ceea ce trebuie' stabilit şi, cu asta, corectate pretenţiile patetice ale devoţiunii - moartea este un *a priori.* nu e un angajament, nici o decizie. Ea este condiţia originară, mai originară decât orice origine, cum preferă adesea să spună Levinas. Pot hotărî să mor înaintea celuilalt, dar nu în locul lui. Pot acum, când lui i-a venit rândul, dacă asta ţine de accidentalul unei conjuncturi istorice, să optez pentru absolvirea lui solicitând să-l substitui. Dar dacă eu, acum, mor în schimbul morţii lui, nu voi mai putea niciodată să mor în locul morţii lui ori a altuia; în mod straniu, excesul de responsabilitate pentru el mă condamnă la iresponsabilitate faţă de toţi ceilalţi, alterităţi reale pentru care nu mai pot muri, dacă am judeca matematic relaţia de responsabilitate, cum face Derrida în ultima carte despre Levinas unde consideră că alegerea unui altul implică pierderea similarităţii relaţiei cu ceilalţi. Deşi l-am înlocuit conjunctural, nu l-am absolvit pe celălalt de esenţa ontologică a statutului de muritor. Caracterul etic al relaţiei de transfer se limitează la manifestările voinţei, la a dori ca moartea ta să fie condiţia suficientă ca celălalt să devină nemuritor, ceea ce implică a se tolera ca tu să devii agentul unei subversiuni ontologice, să demolezi naturalitatea morţii, să ţi se accepte elecţiunea în sensul ca măcar tu să poţi salva pe cineva, chiar dacă te-ai îngropa definitiv în moarte. Dar utopicul unui atare model etic ţine de ambiţia provocării unei disimetrii care să-l excepteze pe celălalt de la destinul de muritor, arogat integral în emfaza devoţiunii mele. Atitudinea gândită strict etic e de cea mai nobilă speţă. Ceea ce întemeiază însă adoptarea ei e o prejudecată culturală, că moartea ar fi *răul* ultim şi că semnul celui mai mare *bine* ar fi evitarea morţii ori măcar transferul ei eufemistic. Asemeni lui Heidegger, deşi situat într-o pretenţie opozitivă[854], Levinas gândeşte moartea pe aceeaşi prejudecată majoră devenită truism al culturii iudeo-creştine: moartea e injustă, nenaturală şi rea. Aş putea remarca aici un discredit de factură gnostică al naturalităţii, fără să fi găsit în opera levinasiană vreo trimitere explicită la doctrinele gnostice. Sistemic analizat, e posibil ca un tip de gândire să aibă elemente coincidente fără nici un contact cultural, ca suprapunere parţială a unor hărţi mentale. De altfel, sistemele doctrinare nu se compun din teze exclusive. Dominantă este pentru tradiţia europeană teologia dualistă, în care

---

854[640] „Pentru Heidegger (cf. *Sein und Zeit)* ea este certitudine prin excelenţă. Există un a priori al morţii. Heidegger consideră moartea până intr-atât de certă, încât vede în această certitudine a morţii originea certitudinii înseşi şi refuză să extragă această certitudine din experienţa morţii celorlalţi ". E. Levinas. *Moartea fi Timpul,* trad. Anca Măniuţiu, ed. Apostrof, Cluj-Napoca, 1996, p. 28.

moartea nu e integrată divinităţii, şi ontologia opoziţiei fiinţă-neant, în care moartea e grăbit arondată tezei neantului. Această constantă mentală străbate marile paragrafe ale filosofiei lui Levinas.

Cum interogăm?

Ca absentă din condiţiile posibile ale experienţei, moartea nu se pretează la o interogaţie care să vizeze esenţa, nu se reclamă de la inteligibilitatea a cărei eventuală conversie o constituie adevărul. Altfel decât esenţă, altceva decât adevăr, moartea invită la demersuri prin *categorii-simptome.* Nu pot întreba ce este moartea şi, oricum, nu mi s-ar putea răspunde. în schimb, pot tatona simptomele care mă autorizează să realizez că am de-a face cu *ceva cu totul altfel* decât m-am obişnuit să consider a fi fiinţare. Problema morţii revine la aceea a simptomului, realitatea esenţei ei, lipsită de orice esenţă, se arată ca *travesti.* Să fie durata timpului cadrul care facilitează travestiul, să fie tăcerea celuilalt simptomul prezenţei morţii? Deşi actul a ceea ce consider a fi moarte se consumă în timp, esenţa morţii nu e totuşi temporalitatea. Dia-cronia experienţei nu-mi impune ca necesitate ontologică evenimentul morţii. Nu este în discuţie uu posterior ai ultimei mele experienţe posibile. Dar e insuficient şi să susţinem, asemenea lui Heidegger, că moartea e condiţia originară a oricărei experienţe posibile, căci mortalitatea ar deveni astfel condiţia fiinţării; or, considerăm că modurile manifeste ale fiinţei sunt apoteoza absolvirii de moarte ca ceva încă ne-obligatoriu. ca ceva care nu e urgent, ca un mai încolo ori poate niciodată. Căci întrebarea pe care simt îndreptăţire să o pun e: „Pot muri eu, care am trăit sau tocmai trăiesc, ori moare ceva care nu sunt eu trăind, eu al memoriei fiinţării mele?". Cine e, în esenţă, cel care tocmai moare? Nu pot fi eu care mă gândesc la asta. Nu pot fi eu care aştept cu frică să se întâmple asta. Nu pot fi eu care cred în nemurire. în genere, nu pot fi eu care experiez ceva. Şi atunci cine este fiinţarea întru moarte *(Sein zum Tode),* dacă toate scenele fiinţării mele sunt exceptaţii de la facticitatea morţii? Aici poate fi o capcană pe care heideggerianismul a avut abilitatea să şi-o confecţioneze singur. Esenţa eului şi esenţa, lipsită de orice esenţă, a morţii nu se întâlnesc. De aceea e imprecis enunţul că eu sunt muritor ori chiar muribund sau, atunci, el revine la cronicizarea apriorismului finitudinii ca şi concesie făcută categoriei neantului.

Trebuie să remarcăm absoluta *dia-cronie* a morţii, faptul că a muri e un termen folosit mereu impropriu, căci încă e viu cel ce moare şi, ca viu, nu are nici o legătură cu esenţa morţii; iar dacă e mort, el nu mai moare, deci iarăşi nu are legătură cu esenţa morţii, ca una ce e

absolvită. *Dia-cronia* morţii indică in-actualitatea fundamentală a faptului-de-a-fi-murit. Dacă eu, ca centru intenţional de veghe asupra identităţii ce mi se impune drept imanenţă, nu pot muri, nu există un *acum* al meu care să fie tocmai faptul morţii mele, ca aparţinându-mi sau afectându-mă ca unul ce rămân afectat şi port acea povară, atunci pot transfera situaţia asupra celuilalt, fără ca ea să-şi piardă întrucâtva din coerenţă. Levinas spune că experimentăm moartea prin delegaţie, devenind martori la moartea altuia. Celălalt e întotdeauna cel ce moare. întrebarea asupra morţii se adresează morţii celuilalt, numai că nu este vorba de o formă a judecăţii care să tindă spre exprimarea ce-ului unui fenomen. Ca formă a judecăţii, întrebarea ar fi o simplă figură retorică, aşa cum este şi întrebarea ontologică fundamentală în varianta heideggeriană. Astfel că actul interogativ se situează dincolo de limbaj, afecţiune a neliniştii pentru moartea celuilalt, responsabilitate culpabilă pentru finalitatea adjudecată totuşi în lipsa subiectului. Interogaţia devine răsucire[855] *(version)* către celălalt, cerere sau rugăminte, forme ale stăruinţei în deferenţa responsabilă faţă de celălalt atunci când nu am puterea de a-1 absolvi de nevoia morţii, care nu e consecinţă a vreunei vinovăţii şi nu corespunde logicii juridice.

Celălalt moare fără un *de ce;* responsabilitatea mea pentru moartea lui înseamnă a-i rămâne devotat în numele acestei fatalităţi inabsolvabile ce nu-şi poate expune alibiul unei raţiuni justificative. Absenţa *de* ce-ului morţii face ca persistenţa mea istorială să fie menţinere în interogaţia culpabilă dinaintea unei finalităţi fără esenţă sau consum damnat al faptului de a rămâne neputincios dinaintea morţii celuilalt care, deşi nu e urgentă, e inevitabilă, fără a-şi livra raţiunile suficiente. Precizăm aici că nu se explică mortitudinea prin recurs la dogma păcatului originar, care din punct de vedere filosofic nu se constituie într-o explicaţie, deşi este perfect coerentă în schema: *ascultare* de Dumnezeu creatorul - *răzvrătire* împotriva lui. Nici aici nu se explică esenţa morţii ca posibilitate, ci se ia direct consecinţa asupra vieţii umane şi cosmice în general. Revenind la Levinas, evidentă pentru noi poate fi numai moartea celuilalt: ,*Moartea celuilalt, aceasta este moartea dintâi."*[856] Să ne apropiem puţin mai atenţi de această susţinere. Oare celălalt, ca eu ce stăruie în identitatea imanentă a sinelui propriu, este el afectat de evenimentul morţii lui? Poate el mai degrabă decât mine să-şi experimenteze moartea? Ar fi el instanţa care să fiinţeze în actul morţii astfel încât să-mi poată transfera mie sensul evenimentului tocmai

855 „Răsucire spre celălalt, unde se găseşte gândirea teoretică sau însăşi cea doxică, in măsura in care aceasta chestionează (oare dialogul sufletului cu el insuşi nu este posibil tocmai datorită chestionării semenului, chiar dacă, in cursul funcţionării sale, gândirea teoretică nu (ine cont de această dimensiune?) Răsucire inspre celălalt, nu spre a colabora cu el, şi răsucire care, în faptul interogării sale, nu-şi pune întrebarea prealabilă despre existenţă (întrebarea nu este precedată de existen(ă).", *MT,* p. 72.

856 *MT,* p. 72.

petrecut? Dacă nu, ce am eu în vedere când pretind că asist la moartea celuilalt? Nu altceva decât simptomele schimbării. Nu altceva decât dispariţia expresivităţii, întreruperea relaţiei apel-răspuns, instaurarea tăcerii izvorând de pe buzele mortului şi răspunsul cu linişte al lucrurilor la acea tăcere, dincolo de care insinuez ostentaţia apelului nefiinţei. Eul celuilalt nu moare, aşa cum eu nu mor, totuşi numesc acel set de simptome moarte a lui. Ceea ce pot avea în vedere este identitatea lui formală pe care o consider esenţa, quiditatea lui şi, apoi, abilitatea relaţională. In fond, setul de schimbări formale sunt garderoba de travesti sub care se ascunde misterul morţii lui. Sistarea relaţiei cu mine nu mă poate îndreptăţi să consider în mod categoric că eul celuilalt pe care l-am avut în vedere nu mai relaţionează la nici un nivel cu nimic şi că moartea lui ar fi un act definitiv. Acel *dincolo de relaţie,* în care vădit îl menţine moartea, mă descalifică în curiozitatea interogaţiei mele subiective. Nu-mi permite să mai fiu atent la el, nu mă lasă să văd ce se petrece, îmi neutralizează intenţiile teoretice, îmi contestă oportunitatea. Această retragere asiduă din faţa mea o numesc moarte, pentru că nu există altă măsură a fiinţării decât conştienţa. Problema morţii celuilalt ar putea fi formulată atunci: unde este conştiinţa fiinţării de sine a celuilalt pe care-1 consider mort? Recunoaştem în acest mod de a pune problema aplicaţia unui dualism asimetric după care am redus esenţa fiinţării la fiinţarea conştientă de sine neglijând partea hylică, prezenţa în carne şi oase. Despre aceasta din urmă considerăm că nu trebuie discutat altfel decât în termeni de procese, funcţii, alterare, schimbare, naştere şi destrucţie. Esenţa morţii nu priveşte decât conştiinţa sau, adoptând inerţial un limbaj metafizic, nu priveşte decât sufletul.

Cel viu, ostaticul mortului; transcendenţa mortului în imanenţa viului

în *Moartea şi Timpul,* Levinas califică reducerea morţii la dilema fiinţă - neant drept o formă de *„dogmatism răsturnat”* opus figurii comune a teologiei care susţine nemurirea sufletului. Dar analizele în jurul sufletului nemuritor, dacă nu sunt proiecţii mitologice, sunt, cu siguranţă, descripţii analogice ale elementelor ce compun hagiografii transcendentale la îndemâna unor vizionari sau mistificatori. Nu mai insistăm asupra faptului. Moartea nu poate fi problematizată în absenţa relaţiei cu semenul[857], dar oare tematizarea ei este astfel veritabilă?

857[643] „Această ştiinţă ne vine din experienţa şi observarea celorlalţi oameni, a comportamentului lor de muribunzi şi de muritori care îşi cunosc moartea şi care îşi uită de moarte (ceea ce nu înseamnă aici divertisment - există o

Putem şti ce este moartea asistând la comportamentul muribundului? Celălalt care moare îşi cunoaşte astfel propria moarte ori e recuzat el însuşi de la misterul ce se consumă pe seama lui? Poate el să mă asigure că fenomenul la care asist este moartea lui propriu-zisă şi că de aici încolo ştiu ce este moartea? Nu! Şi dacă nu, atunci esenţa morţii lui îmi scapă cu atât mai perfid, cu cât mă bazez pe ea ca şi cum mi s-ar fi prilejuit o experienţă pozitivă. De ce i-am permite atunci lui Levinas să ne uimească cu astfel de teză uşor demontabilă, după cum am văzut. Vom fi atenţi la explicaţiile lui. Nu vedem direct moartea celuilalt, însă suntem izbiţi de anume semnale, indicii, simptome care frapează prin ineditul diferenţei de ceea ce am recunoscut ca răspuns al vitalităţii, care dezmint certitudinile de până acum. în esenţă, moartea este numele pe care-1 avem la îndemână în limbajul natural pentru a denumi evenimentul prin care celălalt a pierdut capacitatea de a relaţiona analogic, a devenit inapt pentru răspuns. Relaţia cu semenul se consumă ca apel şi răspuns, prezenţa mea ca deja suficientă pentru a fi receptată drept apel şi recunoaşterea din partea celuilalt venită drept răspuns. Gradaţia apelului pe care-i constituie prezenţa mea merge de la simpla fiinţare ce solicită recunoaştere la modurile expresivităţii naturale sau intenţionate şi se finalizează în epifania chipului, a cărui emfază este vocea. Moartea defrişează semnele simpatiei de pe chipul celuilalt, rade urmele oricăror afecte care-mi servesc drept garanţie a relaţiei, lasă măştii vechea memorie a feţei, încetineşte mişcările, risipeşte gesturile şi, în cele din urmă, amuţeşte vocea lui. Prezenţei mele nu-i mai revine o sarcină, vederea nu e întâmpinată de un chip, apelul meu nu mai beneficiază de un răspuns, *„Moartea este jctră răspunsul'',* prin sustragerea lui, eu devin solitar şi, în intenţia perseverenţei relaţionale, solitudinea mea insistentă se converteşte în interogaţie. Cine e cel ce lipseşte apelului meu? Unde este chipul care odinioară îmi surâdea? Ce îmi ascunde tăcerea ca de piatră a celuilalt? întrebarea asupra morţii nu mă izbeşte ca obligaţie teoretică şi nu mă preocupă în primă instanţă acurateţea formulării unui răspuns. Lipsa celuilalt din relaţia interpersonală e resimţită ca prezenţă absentă ori, fără a ne recunoaşte o plăcere calamburistică, ca o absenţă prezentă. în momentul morţii, intensitatea participării relaţionale sporeşte, pe măsură ce iminenţa inevitabilului devine frapantă. Rămân singur din momentul morţii lui, dar împovărat de memoria prezenţei lui care..mi-1 reclamă cu tenacitate, îl prezerv în angajamentul responsabilităţii, chiar dacă viaţa lui tocmai mi-a scăpat; este cu atât mai prezent în mine, cu cât ştiu că poate fi prezent numai în mine. Absent din relaţie, ca autonomie personală, îmi devine un *alter ego,* un altul transplantat în experienţa memorabilă a aceluiaşi care continuu să fiu eu. Altul morţii îmi revine ca sarcină, dar nu ca unul care a murit, ci ca unul ce este în acelaşi timp *în*

mine, poate nicăieri altundeva, şi *diferit de mine.* El trăieşte în şinele conştienţei mele, ca unul în raport cu care, departe de a-1 deţine, mă simt deţinutul lui în teama de a nu-1 pierde. Sunt *ostaticul,* termen plăcut lui Levinas, celui ce a murit în grija de-a nu-1

uitare a morţii care nu este divertisment). Oare moartea poate fi despărţită de relaţia cu semenul. (...) Moartea, în negativitatea sa, o gândim în relaţie cu semenul ", E. Levinas. *Moartea si Timpul,* ed. Apostrof, 1996, p. 26. Uitarea morţii prin divertisment consacră mai degrabă o formă de eufemizare a inevitabilului ce întreţine angoasa. La Heidegger, bavardajul e de asemenea o reţetă, vulgară, prin care se caută eufemizarea angoasei morţii. întâmpinarea ei pe ocolite, printr-un fel de transsubstanţierc.

uita, de a nu-1 abandona neantului. Viaţa, fiinţarea revine evident aici conştiinţei identităţii continue memorabile. Mort, celălalt nu mai este un eu personal corespondent figurii generice a fiindului uman, chiar dacă s-a impropriat memoriei mele şi astfel experienţei ipseităţii mele. Nefiind un altul autonom, chiar acest fapt înseamnă moartea lui, menţinerea în experienţa vieţii unui altul, care în acest caz sunt eu. E mort cel care trăieşte în experienţa de sine a altuia. Dar şi acesta din urmă, ce l-a preluat în cadrul identităţii sinelui ca pe un *diferit în identic - transcendenţa mortului în imanenţa viului* îl moare pe celălalt trăindu-1, adică îl reţine în alteritatea experienţei de sine care nu mai e experienţa celuilalt. Eul meu continuă să trăiască murindu-1 pe celălalt, în paradoxala lui dorinţă de a-l salva neantului uitării.

Semiologia morţii; fenomenul desaturat; discontinuitate a timpului; transferul anticipativ de la moartea celuilalt la moartea mea

Relaţia primă cu moartea celuilalt se configurează în lectura semnelor ce o anunţă: imobilitatea corpului, răceala, non-reactivitatea, in-expresivitatea feţei, tăcerea. Analitica morţii poate folosi ca dat pozitiv setul de semnalmente prilejuite de prezenţa absenţei celuilalt, prezent ca reziduu conţinător de semne, absent ca persoană relaţională. Se oferă ca moarte evenimentul ce confirmă *„încetarea acelor mişcări care erau tot atâtea semne",* actul prezenţei celuilalt, fenomen desaturat[858] la care asist ca la o lecţie de ostentaţie a nesemnificativului. Ceea ce se petrece cu celălalt murind este un refuz de a da seamă în faţa mea, o ascundere după cortină a jocului; mă lasă să fiu martorul unei promisiuni care între timp s-a revocat. Semnele subzistenţei lui conspiră la a mă face să nu mai pot înţelege, îmi solicită resemnarea

858 Construim prin asta un pol opus tipului de realităţi pe care J.-L. Marion le numeşte «fenomen saturat».

salutului final. Moartea eului celuilalt îmi parvine prin transcenderea rezidualului ce-i subzistă, transcendere ca trădare, plecarea pe nepregătite într-un inexplorabil şi nepoliticos *„jară a lăsa vreo adresă”.* Plecarea dincolo, ca experienţă a temporalităţii nu e, în fapt, un act temporal, nu i se poate indica ci/m-ul prezenţei. Ca non-experienţă, nu poate fi retenţie a eului intenţional, iar ca imemorabilă, nu poate fi protenţie. Nu poate fi nici reminiscenţă, nici anticipaţie. Suficient pentru ca Levinas să decidă că *structura timpului, în care se consumă totuşi moartea fără a fi devenit experienţă, nu este intenţională.* Teza prezintă maxim interts ca argument al depăşirii fenomenologiei (altfel, printre puţinele întreprinderi filosofice ce-au izbutit să se salveze de la plăcutul cântec de sirenă al fenomenologiei).

Trebuie insistat asupra relaţiei timpului cu moartea şi cu neantul. A gândi moartea ca eveniment ce se petrece în timp, ca orice altceva care se petrece, are loc, se întâmplă, e o apreciere comună, reflecţie inerţială a tradiţiei filosofice şi, pe deasupra, şi o apreciere incorectă. Căci moartea nu trebuie fenomenalizată, nu trebuie gândită ca un negativ al vieţii, ca ceva ce se întâmplă de cealaltă parte a fiinţării - în nefiinţare, în neant. Timpul reprezentării se constituie ca pură continuitate. Orice fenomen intră în şi ia aspectul continuităţii timpului. Viaţa e un astfel de fenomen, gândirea - altul, suferinţa, relaţia şi toate celelalte. Failibilitatea majoră a problemei morţii constă în a o gândi temporal, a o considera posibilitatea primă şi ultima certitudine a fluxului temporal, eveniment inevitabil, necesar sau chiar fundament aprioric al temporalităţii. Dacă tot ceea ce fiinţează îşi are drept cadru timpul, moartea nu este ceva care să fiinţeze ca atare, ceva al cărui conţinut pozitiv să poată fi experimentat şi analizat. A atribui morţii temporalitate înseamnă a o considera un fenomen, e drept, negativ, ceea ce favorizează absurditatea de a atribui neantului o anume formă de fiinţare temporală.

Moartea produce discontinuitate pe linia timpului unde glisează intenţional protenţiile şi retenţiile, declanşează un act, lipsit el însuşi de esenţă actuală, fără quiditate şi contrar entelechiei, în care ceea ce se petrece este inexperimentabil, non-intenţional. Dacă moartea s-ar petrece în timp, neantul ar deveni formă a experienţei. O dată ce temporalitatea se suspendă, moartea şterge toate urmele, taie orice cale de acces la misterul ei. Pentru că toată experienţa se consumă în timp, moartea ca atemporală nu este în continuitate cu conţinuturile temporale ale vieţii, nu este actul prin care se ia vieţii dreptul ei sau avantajul ei, nu e simetricul negativ al dreptului la fiinţare. Este limpede că atunci devine problematică moartea când fiinţarea numită viaţă a suferit discontinuitate entelehială, ceea ce nu înseamnă totuşi că moartea intră în act ca preluare de ştafetă de la fenomenul vieţuirii. Din

neantul atemporalităţii ei, moartea nu poate afecta ceva temporal, nu poate interveni în viaţă. Astfel că am putea grăbi aserţiunea că ceea ce moare nu este viaţa, că un eu temporal nu poate, în principiu, muri. Totuşi, discontinuitatea în timp prilejuieşte discontinuitate la nivelul experienţei, precis în situaţia eului, la nivelul memoriei - eul este pentru sine conţinutul propriei memorii. Moartea produce tocmai ruptura dintre act şi experienţă, ea este act, dar nu mai este experienţă. Este eveniment la care nu participă nimeni, nici măcar cel pe seama căruia se consumă. De vreme ce se moare, moartea e un act, numai că singurul act posibil fără un conţinut cauzal şi fără teleologie. Moartea nu e cauza a ceva care să-i poată deveni efectul, nu implică desfăşurarea nici unui lanţ pozitiv fenomenal dincolo de ea. Privat de orice esenţă, actul morţii ar fi mai corect numit non-actul. In sens categoric nu moare nimeni, orice eu fiinţează tempoţal şi deci esenţa lui nu poate deveni non-esenţă, indiferent de numărul şi tipul modificărilor procesuale ori intenţionale. Atunci problema morţii nu mai este una a eului. De unde ar trebui să deducem sau că eul e prin esenţa lui nemuritor - teză incontrolabilă, sau că eul este suma experienţei memorabile, ceea ce ar împiedica explicarea naşterii lui. Eul este anterior propriei idei. Altfel ar trebui să fie un eu divin, nenăscut. în mod coerent el nu poate să fie posterior ideii de sine. Fenomenologia însă funcţionează cu teza reducţionistă a unui eu identic propriului conţinut intenţional. Aşa cum problema naşterii eului nu vizează intenţionalitatea, nu încep să fiinţez când îmi dovedesc raţional că acest lucru e inevitabil sau în toiul apercepţiei sintetice, chestiunea morţii trebuie scoasă din registrul intenţionalităţii şi, cu asta, probabil că ar scăpa analizei eului. Eul ca eu poate să înceteze, dar nu poate să moară; apoi, moartea nu poate afecta ceva esenţialmente temporal, căci timpul e continuitate infinită. Numai dacă esenţa eului nu este cumva alta decât temporalitatea, problema morţii poate fi corelată analiticii eului. Dacă esenţa eului este memoria, moartea ca act imemorabil nu este moarte a eului.

Punerea în relaţie a morţii cu timpul provoacă delăsarea în iluzia *prezenţei* morţii. *Acum,* cadru punctiform al experienţei, nu îmi oferă accesul la quiditatea morţii. Iluzia posibilităţii de-a înţelege moartea prin intermediul temporalităţii este sau o robustă prejudecată culturală, sau o formă constantă de neglijenţă teoretică. Moartea ca moarte a mea este problamatică doar ca postulat al unei ordini inductive; e în joc acurateţea unui exerciţiu logic - toţi oamenii sunt muritori, eu nu pot face excepţie -, nicidecum un argument fenomenologic sau empiric. Numai printr-un *transfer anticipativ* problema morţii celuilalt poate să mă privească personal - celălalt moare, toţi mor, deci şi eu voi muri. Este o judecată vulgară al cărei viciu pe care-1 denunţăm repetat este asimilarea temporalităţii cu moartea. Contrar tezei levinasiene, vedem

că nici celălalt nu ne prilejuieşte experienţa morţii, cât, eventual, o înscenare anticipativă a unei posibilităţi ce ne priveşte prin analogie.

Expresia, emfaza chipului; ontologia emfazei; inexpresivitatea

„ exista o strânsă complicitate între tăcere şi moarte. ” (David Le Breton)

Expresia este hiperfaţa personalităţii. Ceea ce distinge individualul de ideea generică a umanului e chiar inconfundabilul expresiei, unicitatea spontană, neînvăţată şi imprevizibilă a reacţiei la anume fenomene. De la ontologia de limită a faptului de a se arăta drept fiinţând, un cineva produce saltul inaugural al unei ontologii personale prin faptul de a fi expresiv. Şi un lucru se arată, şi un fenomen natural - un nor de după deal - se arată. Dar un subiect se exprimă. A fi expresiv e nota fiinţării personale. Ordinea în care cineva îşi manifestă fiinţarea ca expresivitate e denumită de către Levinas[859] emfază, vorbind de o *„emfază a ontologiei”.* Celălalt parcurge în faţa mea un traiect emfatic atunci când îi recunosc chipul. A avea un chip înseamnă a epata printr-o continuă emfază[860] a expresivităţii. Chipul este imposibilitatea de a fi ascuns, oricât de reală şi frecventă ar fi disimularea. El se arată fără acordul voinţei, este însăşi imposibilitatea de a fi refuzată expresivitatea pi intr-o decizie voluntară. Chipul exprimă şi semnifică totodată, dar în cadrul asumat al proximităţii. Expresia e particularitate constantă a intersubiectivităţii, descrie nuditatea celuilalt şi lipsa de apărare. E rud în vizibilitate? lui, e lovit deja de privirea care-1 ţinteşte. Chipul e *„expunere extremă - înainte de orice vizare umană - ca unui «tir cu ţintă mobilă» ” (DVI,* p. 245), e, în termeni metaforici vorbind, condamnare la vizibilitate. Celălalt este captiv autorităţii vizibilului. Expresia lui este manifestă în temeiul unei ontologii a diurnului patronată de metafora solară.

Treptele analiticii chipului presupun trecerea de la faptul de a fi, de la simpla subzistenţă lipsită de orice emfază - tipul *parmenidean* al ontologiei la faptul de a se arăta, a intra în lumină, a concede vizibilităţii - emfaza luminoasă a fiinţei, tipul *platonician.* Chipul ar constitui modalitatea în care fiinţarea produce un salt în expresivitate a apariţiei - emfaza expresivităţii, tipul *levinasian* al ontologiei. Analitica morţii

859[645] „Emfaza înseamnă atât o figură retorică, un exces al expresiei, o manieră de a exagera, cât ;i o manieră de a se arăta”. *Când Dumnezeu devine idee,* ed. Pandora, 2001, trad. Aurelian Cojocca, p. 143.

860 „La prcscncc cn tant que positivite cmphatiquc dc l'ctrc est exhibition; lc repos supposc par lcs mouvcmcnts ct lcs arrets des choscs ct des etres est theme, l'cmphasc dc l'etrc est prcscncc cn representation. Dans la prcscncc, la position sc pose au point dc s'cx-poscr. Emphasc que lcs philosophes ont appclcc etrc-cn-act et qui sc produit cn tant qu'actc dc la pcnscc, cn tant qu'actc thetiquc dc la conscicncc reprenant la presence, cn tant qu'cxpcriencc.", E. Levinas, *Positivite et transcendance,* PUF, Paris, 2000, p. 10.

parcurge în răspăr aceste trepte ale realului alterităţii. Expresia[861] este cea dintâi afectată, chipul celuilalt devine mască, îşi pierde fiinţarea în vederea expresivităţii pentru a concede operaţiunii negative a inexpresivului. De aici se dezactivează relaţia faţă-către-faţă, căci nu mai este un cine, un celălalt dinaintea mea. Masca lui mortuară nu-mi remite mesaje despre fiinţarea lui. Totuşi, inexpresivitatea[862] feţei devenite mască e semnul major, epifania majestuoasă, inteligibilitatea[863] esnnţei morţii lui. Masca mă invită să persist în relaţie cu celălalt care lipseşte, şi tocmai în acest fel mă favorizează, mă privilegiază punându-mi dinainte chipul morţii lui, moartea devenită chip. Indiferent la apelurile mele, chipul morţii mă solicită să particip la imobilitatea metafizică a unui transcendent, mă învaţă un limbaj lipsit de icoane. Moartea produce un travaliu apofantic la nivelul expresivităţii chipului, dezactivează ceea ce în subiect este propriu. Celălalt devine neutru, asemeni oricui sau mai curând nimănui dintre cei încă personali, un nimeni care nu poate fi numit în mod propriu acel cine al morţii, *cine-le* devenit *ce,* persoana devenită fenomen desaturat. Inexpresiv sub masca morţii, celălalt nu se mai arată, se retrage de sub dominaţia augustă a luminii şi, în ultimă instanţă, trece în nefiinţă. Sub chipul devenit mască, moartea se face activă în denunţul emfazei expresivităţii; sub ascunderea în care celălalt s-a pierdut e vizibil denunţul emfazei luminii. Neantul e victorie asupra fiinţării, considerată în genul ei ca ontologie emfatică. Am fi prea neglijenţi dacă am considera ontologia lui Levinas în linia tradiţională a fiinţei sau a relaţiei amfibologice fiinţă-fiinţare. Subiectul nu inaugurează nimic semnificativ în istoria fiinţei, dacă el nu este înţeles ca intenţie expresivă. Ţine de fenomenalitate felul în care cineva se poate arăta, se poate revela sau exprima. Acest exces pe care-1 constituie expresivitatea - chip, apel',' vorbire - e contribuţia originală la o ontologie *dincolo de fiinţă,* într-un *mai aproape* de sens sau *dincoace,* către semnificaţie, ontologie a emfazei. Diferenţa dintre ontologia tradiţională a fiinţării şi cea a expresivităţii e asemenea celei, frapante, dintre masca mortuară şi chipul aproapelui care surâde, suferă, mă invocă sau mă întâmpină. Levinas salvează ontologia de la blazarea ei în categoriile unei scolastici generice, ocolind cu abilitate şi neutralitatea categoriilor fenomenologiei, oferind, în plus, un limbaj

861 „(moartea) este încetarea unui comportament, încetarea unor mişcări expresive şi a unor mişcări ori procese fiziologice care sunt învăluite de mişcările expresive, disimulate de ele - toate acestea formând «ceva» care se arată, ori mai degrabă cineva care se arată, care face chiar mai mult decât atât: se exprimă. Această exprimare e mai mult decât o prezentare *ţmonstration,* în orig. fr.), mai mult decât o manifestare.", *MT,* p. 30.

862 „La mort est fin du visage cn tant quc transformation dc la «personne» cn son «image» - ct ccttc transforma tion est rescmblancc, rcscmblance cadaveriquc comme l'a bicn vu Mauricc Blanchot.", cf. Rolland, *Pareours...,* p. 361.

863 „La mort determine l'intclligibilitc dc l'cssance finie, ou intervient dans l'infini dc la conscicncc dc soi comme ncccssairc, par sa negation dc l'individucl, â la progression mcmc dc la subjcctivite vers l'univcrscl.", cf. Levinas, *Positivite et transcendance,* pp. 29-30.

adecvat experienţei etice a fiinţei - pot să mă situez în fiinţare şi să o asum numai faţă-în-faţă cu celălalt. Asta înseamnă şi depăşirea solipsismului ontologic, şi deopotrivă a dogmei ego-ului transcendental.

Viaţa subiectului nu poate fi percepută în intimitatea nemijlocită a quidităţii ei naturale, n-ai cum să vezi viaţa, să ştii ce este viaţa. Toate procesele, schimbările, reacţiile, toată fiziologia necesară fiinţării personale rămâne completamente ascunsă. Această toleranţă a prezenţei fiinţării subiective la invizibilitatea propriilor temeiuri e considerată drept *decenţă.* Vitalitatea nu-şi etalează secretele, deşi trimite constant mesaje/semne. Trupul, pielea, ceea ce se arată devenind vizibil în expresivitate e vestimentaţia fiinţării care, dacă n-ar avea în sine posibilitatea gesticii, ar rămâne o simplă suprafaţă. Desigur, aici se înscriu ca pe un pergament semnele persoanei, text care descrie istorialitatea subiectului în lume împreună cu toate lucrurile pe care le întâlneşte şi cu toţi ceilalţi, manifest privat al unicităţii exclusive. Abia unicitatea face subiectul ireductibil şi relaţia faţă-către-faţă necesară. Ca unic nu pot fi cunoscut, nici asimilat, însă pot stărui în reciprocitatea deschiderii împreună cu altul. în această deschidere poate găsi moartea prilej să se insinueze în experienţa mea de sine. Rămân împreună cu celălalt şi atunci când el nu mai este aici, rămânând responsabil în faţa interogaţiei lansate o dată cu moartea lui. Abstragerea lui din relaţie angajează polaritatea experienţei cu nefiinţa lui manifestă în interogaţia[864] ce-i succedă, în durerea absenţei, în inconsolabilul dorului ce-l petrece, toate urme *(trace)* ale transcendenţei lui în sensibilitatea mea. Deşi n-am găsit în opera lui Levinas analizat dorul în relaţie cu moartea celuilalt, credem că este important să-l introducem în analiză, pentru că exprimă cel mai bine paradoxul identităţii prezenţă-absenţă. Murind, celălalt îmi rămâne prezent în dorul de el, dar îmi şi lipseşte, căci altfel nu mi-ar fi dor. îmi poate fi dor numai întrucât el este atât de departe şi de negăsit (a spune cuiva: „Mi-e dor de tine chiar şi acum când eşti aici cu mine şi mi-e cu atât mai dor, cu cât ştiu că nu te mai pot aştepta şi nu-mi mai poţi sosi!" este o foarte izbutită licenţă poetică pe care nu o vom altera introducând-o în cadrele acestei discuţii), numai pentru că nu-1 pot vedea - dorul ca nostalgie vizuală -, însă îl deţin în mine ca unul pe care nu-1 pot abandona. Afectarea dorului este urma *(trace)* de neşters pe care a lăsat-o perscana lui în mine. Trăiesc relaţia cu moartea lui în afectarea dortdui ce mă stăpâneşte, deopotrivă memorie şi afect, evocare solitară zadarnică a bucuriei de-a stărui faţă-către-faţă. Folosind ad-hoc conceptul levinasian, considerăm dorul ca emfază a dis-pariţiei celuilalt însoţită de frustrarea irevocabilului.

Celălalt este iniţiatorul problematic al morţii, câtă vreme experienţa

---

864 „Moartea ca plecare fără întoarcere, întrebare fără dale, pur semn de întrebare ", *MT,* p. 34.

etică fundamentală rămâne responsabilitatea. El este asociat experienţei lumii mele ca unul ce face parte ireductibil din alteritate într-un mod particular şi sub auspiciile unei proximităţi specifice. Faţă-către-faţă nu e numai un tip de situare, ci şi o formă de subversiune complice a distanţei (nu vizăm aici o reducţie explicită a sentimentului distanţei la dispoziţia spaţială). Proximitatea e validă atâta vreme cât celălalt poate răspunde apelului implicit al prezenţei mele; proximitatea e mediul de fertilitate al responsabilităţii, cel pe care îl afectează în primă instanţă moartea. Intre mine şi celălalt se iscă o distanţă nemăsurabilă care, totuşi, nu e spaţialitate, nu e infinitatea unui drum fără capăt. Distanţa e sentimentul lipsei de răspuns[865], ca şi cum faptul că nu îmi mai comunică s-ar datora unei depărtări de la care vocile nu mai pot fi auzite şi, prin urmare, apelul meu nu-i mai poate răzbate. Conversia tăcerii în sentiment al distanţei constituie magistrala fineţe a loviturii suferite în asociere cu actul morţii celuilalt. Asta pentru a confirma, în cele din urmă, că la nivelul relaţiei interpersonale distanţa se reglează verbal ca potrivire între elocuţie şi ascultare.

Frustrarea lipsei de răspuns[866] din partea celuilalt întăreşte conştiinţa diferenţei, dictează efectivitatea univocităţii relaţiei, disimetria radicală a responsabilităţii. Eu rămân - ca interogaţie, amintire, dor, nostalgie - în relaţie cu el care nu mai este în relaţie cu mine. Eu interoghez pe cineva care nu mai are pregătit un răspuns. Eu privesc o imagine care nu-mi prilejuieşte întâlnirea unui chip. Fără acceptul meu a devenit mască atât de sofisticată, încât nu mai e nimeni suficient de abil ca să i-o mai scoată. în moarte masca devine în sens propriu chip, faţa celuilalt este *„dezgolită dincolo de orice nuditate".* Sunt invitat cu ocazia acelei dezgoliri să văd mai mult decât este vizibil, să asist la etalarea transcendenţei morţii ca invizibilitate a distanţei chipului celuilalt. Golit de expresivitate, chipul lui sapă în adâncimea nefiinţei ca sustragere de la vizibil, ca abstinenţă a proiecţiei emfatice. Rămân aţintit cu privirea asupra morţii, esenţă invizibilă învăluită în imaginea feţei pe care am pierdut-o din vedere. Emfaza expresivităţii delimitează între masca mortuară şi chipul viu al celuilalt: *„Cineva care moare: chip ce devine mască. Expresia dispare. Experienţa morţii care nu este a mea este «experienţa» morţii cuiva care dintr-o dată se află dincolo de procesele biologice care mi se asociază în chip de cineva.* "[867] în analitica gradelor de relaţie prin care celălalt revine responsabilităţii mele, Levinas alunecă uşor dinspre obiectivitatea ontică înspre angajamentul imperativ, deturnează fenomenologia relaţiei înspre etică. Cele patru grade indicate[868]: *a se arăta, a se exprima, a se asocia, a-mi fi*

865 ..Moartea este descompunere, ea este fără-răspunsul ". *MT,* p. 31.
866 „Toate gesturile semenului erau semne ce mi se adresau mie.", *MT,* pp. 31-32.
867 MT, p. 31.
868[858] *MT,* p. 32.

încredinţat se prezintă, evident, în registre diferite. Apariţia, faptul de a se arăta nu presupune investiţie intenţională, revine la situarea în lumină, emfaza vizibilităţii. A se exprima introduce voinţa, conştienţa teleologică a gestului, capacitatea de-a semnifica în mod decisiv prin expresia feţei şi limbaj - emfaza semnificativului. însă a se asocia şi apoi a-mi fi încredinţat intră direct sub autoritatea unor imperative etice. Este la îndemână să rămân solitar, chiar în condiţiile socialităţii. Asocierea nu îmi este la dispoziţie, aşa cum mi-e chipul celuilalt în vizibilitate; nu există un medium obiectiv al asocierii. Trebuie să mă motivez raţional sau iraţional pentru a mă asocia. Cu atât mai vădit, a-1 înţelege pe celălalt ca unul ce mi-e încredinţat înseamnă a adera la relaţie sub condiţia unui imperativ etic. Levinas nu lămureşte nicăieri cine mi-1 încredinţează pe celălalt şi de ce sunt eu etern responsabil pentru el. Nu revendică propriul sistem etic de la o teologie explicită. Adesea în cărţile lui strict filosofice pare a face abstracţie de Dumnezeu. Aici face din responsabilitate o categorie *a priori* cu care speculează frecvent şi sub ocurenţele, neindicate ca atare, ale imperativului categoric. De la un dat anterior opţiunii şi până la angajamentul, retoric[869] uneori, al culpabilităţii pentru moartea celuilalt, responsabilitatea parcurge un şir lung de accepţiuni. Nu vrem să oferim ca alternativă renunţarea la responsabilitate. Este însă de semnalat faptul că nu e necesară, în felul în care este, de pildă, expresivitatea sau comunicarea, că ea revine, fără prea mare efort deconstructiv, la semnificaţia unei dogme ideologice. Oricare i-ar fi temeiul, responsabilitatea este o asumare ce poate fi oricând revocată. Condiţia în care ea trebuie menţinută trimite la asocierea cu un Bine metafizic ce dictează frecvent de-a lungul istoriei gândirii în chip axiocratic.

Adâncimea problematică a morţii se consumă la Heidegger în sentimentul angoasei, mod de manifestare al neantului în istorialitatea Dasein-ului, experienţă privată în care subiectul stă faţă în faţă cu revelaţia posibilităţii inevitabile a propriei nefiinţe. Moartea nu este un ipotetic sfârşit, ci chiar nefiinţa ca temei al începutului meu, posibilitate auguralâ a esenţei posibilului. Ea face ca modul specific de fiinţare să fie stăruinţă în vederea morţii. Angoasa e epifania neantului manifestată în istorialitatea fiindului. Moartea e pregustată în angoasă şi ea continuă să fie un existenţial în refuzul de-a divulga esenţa posibilităţii ei. Nu e un cine, nici un ce al morţii a cărui dezvăluire să poată prilejui trezirea. Moartea este infinitate prezentă a lipsei de esenţă. Trăirea istorială se

869„Semenul mă individuează în responsabilitatea pe care o am faţă de el. Moartea semenului care moare mă afectează chiar in identitatea mea de eu responsabil - identitate nonsubstanţială, care nu este simplă coerenţă a diverselor acte de identificare, ci conţine o responsabilitate cu neputinţă de exprimat, in asta constă faptul că sunt afectat de moartea semenului şi asta este relaţia mea cu moartea sa. în această relaţie, ea este deferenţa mea faţă de cineva care nu mai răspunde, ea este deja o culpabilitate - o culpabilitate de supravieţuitor ", *MT,* p. 32.

consumă ca mod de-a persista în afectarea morţii, rămânere paralizată în afecţiunea lipsei de măsură sau, cum va spune Levinas, afectare a prezentului de ne-prezent.[870] Fapt care e aşteptat să se întâmple, act a cărui actualitate e încă suspendată, dar care ameninţă viitorul în suspiciunile angoasei, este totuşi mai vechi decât orice condiţie de subzistenţă; *a posteriori* factual, este totuşi un *a priori* condiţional, spunând astfel că ceea ce mereu doar urmează să se petreacă este, în esenţa lipsită de esenţă a posibilităţii lui, un deja dintotdeauna petrecut. Eventualitatea că eu voi muri e declinată în surpriza că dintotdeauna sunt muritor, esenţă a fiinţării mele cu care m-am trezit investit încă de la începutul fiinţării mele. In regresia dia-cronică a experienţei mele care ocupă spaţiul memoriei nu găsesc ceva atât de vechi, încât să fie contemporan condiţiei de muritor, astfel că, atunci când îmi pot exeicita aprehensiunea asupra fiinţării mele, mă trezesc supra-condiţionat de o afecţiune ce nu mi-a fost anunţată. Primitatea oricărei prestaţii a experienţei de sine memorabile este decalată
de imemorabilul condiţionării morţii; nu mi-e cu putinţă să încep a fiinţa fără să fi fost în avans învestit cu nevoia morţii, grabă de neînţeles câtă vreme eu nici nu ştiam că voi fi, exces de zel manifestat ca operaţiune profilactică împotriva iluziilor infinităţii pozitive.[871] Anterioritatea radicală a morţii nu e una de felul evenimentului deja consumat, arheologia retrospectivă a memoriei nu o găseşte undeva la temelie ca prim strat, ca terenul celor mai vechi sedimente. Apriorismul morţii nu este cauzal, ci principial. Heidegger îşi fondează ontologia existenţialului pe această teză a principialităţii morţii. Nu mai gândeşte moartea ca eveniment ce s-ar putea petrece, ci ca principiu fondator al oricărei structuri evenimenţiale în calitate de certitudine primă. Levinas de-centrează problema morţii efectuând o translaţie care să permită comprehensiunea ei în emfaza relaţiei intersubiective. Moartea prilejuieşte ca intenţia responsabilă pentru celălalt să devină *dezinteresare (descalificare a acelui inter-esse) şi rămas bun,* formulă prin care se exprimă îndepărtarea de celălalt ajuns pradă morţii în forma elegantă a salutului, refuzând să-i tratezi esenţa în alt mod decât o merită un semen[872].

870„... faptul de a fi afectat de moarte este afectivitate, pasivitate, afectare prin ne-măsură, afectare a prezentului prin ne-prezent, mai intimă decât orice intimitate, până la fisiune, a posteriori mai veci decât orice a priori, diacronie imemorială ce nu poate fi redusă la experienţă ", *MT,* p. 35.

871[6/;] „La mort determine l'intclligibilite dc l'cssancc finic, ou intervient dans l'infiru dc la conscicncc dc soi comme necessairc, par sa negation dc l'individucl, â la progression meme dc la subjcctivitc vers l'univcrsal." E. Levinas, *Positivite et transcendance,* PUF, 2000, Paris, pp. 29-30.

872 „întâlnim moartea în chipul semenului" *(MT,* p. 151) şi mai departe: „Moartea este o deschidere înspre chipul semenului..." *(ibidem,* p. 152).

Moartea ca moarte a lui; afectarea interogativă a infinitului celuilalt

Nu am justificare experienţială să spun moarte *a mea,* însă devine tot atât de clar că nu pot spune nici moarte *a ta,* pentru că, dacă deja ai murit, tu nu mă mai poţi asculta cum îţi atribui ţie un atât de impropriu mod. Levinas are dreptate să predice că numai prin celălalt moartea îmi poate deveni problematică, poate proprie, într-o anume măsură. Pot să mă refer la moarte ca posibilitate a aproapelui când încă el este în viaţă; nu mai pot să spun moarte *a ta* celui care a murit, căci lipseşte cel căruia să-i fie atribuită o astfel de esnnţă[873], lipseşte subiectul căruia să-i fie împărtăşită surpriza. Ca persoană a doua, ca un tu al relaţiei cu mine, moartea nu te priveşte personal, nu ţi se poate întâmpla *ţie* (cel mort nu este un tu, ci un el, un terţ absent relaţiei reciproce). Este vizibil aici un punct critic al analizei. Cum se poate ca totuşi tu să mori, de vreme ce moartea nu te priveşte pe tine? Trebuie repetat, esanţa morţii este inasumabilă. Da, moartea este posibilă, dar nu sunt *eu* cel ce-o va asuma. Stranietatea experienţei morţii vine din faptul că cel ce-o parcurge este exceptat de la părtăşia cu ea. Deşi eu mor, nu pot fi eu (care deja a murit) cel ce-o gustă - metaforă culinară desemnând caracterul de substanţă al morţii, manifest în special ca durere a faptului de a te simţi murind. Moartea mă acompaniază din umbră ca primă posibilitate a fiinţării mele, însă nu mă lasă să o însoţesc ca unul ce nu pot merge integru acolo unde este ea. Mi se etalează în asfinţitul expresivităţii feţei celuilalt, dar nu mă întâmpină în faţă. Mă afectează în emoţia pierderii lui ca stăruinţă interogativă, fără ca asta să fie preambulul unui răspuns categoric, dacă nu voi considera drept răspuns ultimitatea irevocabilă a evenimentului. Dacă dispariţia chipului aproapelui îmi converteşte proximitatea în stăruinţă interogativă, acest mod al fidelităţii îşi află răspunsul în categorica finalitate a actului. Moartea celuilalt este imposibilitate de a se răzgândi, irevocabilul, epilog. Fidelitatea responsabilităţii pentru el care acum îmi lipseşte se

---

873[659] Termen introdus de Levinas pnlru a desemna esenţa verbală a cuvântului *a fi:* „csttnţa fiinţei constă în faptul-de-a-fi-în-întrebare şi în măsura în care fiinţa echivalează cu faptul-de-a-fi-în-întrebare, în măsura în care esse se îndreaptă către acest în-curs-de-a-se-pune în întrebare, omul se interoghează asupra esenţei fiinţei." *(Când Dumnezeu devine idee,* p. 81); „Scriem esztnţă cu *a,* precum insistenţă, pentru a numi aspectul verbal al cuvântului fiinţă. Acest «gest» este echivalent afirmaţiei care, sub formă lingvistică, răsună ca pro-poziţie şi se confirmă prin aceasta până la a apărea şi a deveni prezenţă intr-o conştiinţă. A apărea unei conştiinţe ca emfază a afirmării fiinţei (...)" *(ibidem,* p. 174); „Afirmarea csanţei presupune acest repaus, această substanţă, sub orice mişcare şi orice oprire a mişcării. Regat al unui repaus fundamental în verbul a fi, pe care gramaticienii îl numesc cu lejeritate auxiliar. El enunţă o activitate care nu operează nici o schimbare, nici de calitate, nici dc loc, dar în care se împlineşte identificarea însăşi a identităţii, non-neliniştea identităţii, ca act al repausului său.ţ...) ... experienţa esnnţei, experienţă ontologică a fermităţii pământului sub fixitatea vizibilă, intangibilă însă, a cerului înstelat; experienţă a fundamentalului care se afirmă emfatic chiar ca experienţă." *(ibidem,* p. 175).

arată în *deferenta* faţă de moartea lui.

Dacă expresivitatea este emfază a apariţiei, atunci răspunsul este emfaza relaţiei. Ontologia emfazei este una care nu rămâne la fiinţare, nu e centrată pe a fi, ci trece mereu la relaţie, comunicare, expresie, sens. Este ontologia nivelului personal al fiinţei pe care subiectul o dezvoltă în travaliul relaţiei. Celălalt este asumat în veracitatea alterităţii lui numai atunci când i se recunoaşte infinitatea diferenţei. A fi în relaţie cu el semnifică responsabilitate pentru infinitatea diferenţei lui, constituită ca şi contragreutate sensibilă la tabloul reprezentării lumii mele, absolvindu-mă astfel de colapsul solipsist. Semenul rămâne un altul al relaţiei atâta vreme cât eu îi recunosc continuitatea în infinitul diferenţei, cât el rămâne imun la intenţionalitatea mea. Vizavi de el, moartea introduce prin efracţie negaţiunea în ideea infinitului alterităţii, produce discontinuitate la nivelul fenomenalităţii. Infinitul diferenţei celuilalt devine infinitate a absenţei, receptată ca afecţiune a distanţei insurmontabile. De neparcurs, drumul pe care el îl face în moarte şi imposibilitatea de a-i ţine compania - nu poţi fi împreună cu cineva în moarte, nu se admite copărtăşie - dezvoltă în mine grija, preocuparea[874] pentru solitudinea lipsită de orice solidaritate a celuilalt, culpabilitatea de a-l fi lăsat singur în necunoscutul de-neînvăţat al morţii. Singurătatea în moarte a celuilalt nu e consecinţa vreunui abandon, nu e damnare? vreunei ingrate părăsir. Nu e singur în moartea lui pentru că eu l-aş fi uitat ci pentru că, asemeni naşterii, moartea exclude comunitatea, caracterul festiv. Distanţa impusă o dată cu moartea are puterea de a schimba statutul personal al celuilalt, de a neutraliza reciprocitatea. însă nu am nici un temei pentru a considera că efectul neutralizării ar fi aneantizarea celuilalt. Celălalt nu mai răspunde pentru că este infinit îndepărtat, chiar dacă locul acelei distanţe nu mai ţine de o topografie a vizibilului - de la pământ la cer; aşa cum masca mortuară e un fel de tăcere a expresivităţii, şi invers, tăcerea este o mască a răspunsului - răspuns pe care nu mi-1 mai remite memoria de fiinţare istorică a celui trăitor, ci alteritatea de neconceput a ipostazei morţii lui. în tăcerea celuilalt pot ghici o muzică a nefiinţei ce-mi parvine din adâncul infinităţii distanţei lui.

Pentru Levinas, timpul nu este intenţionalitate, aşa cum e pentru fenomenologi, cât mai curând relaţie; astfel că, dacă moartea se revelează în timp, ea presupune obligatoriu relaţia. El va spune: *„Timpul nu este limitarea fiinţei, ci relaţia acesteia cu infinitul. Moartea nu este aneantizare, ci întrebarea necesară pentru ca această relaţie cu infinitul ori cu timpul să se producă."*[661] Distanţa pe care o luăm iarăşi aici faţă de Levinas are ca temei teza enunţată încă mai sus, că moartea nu se

874 „în orice moarte iese in evidentă apropierea aproapelui, responsabilitatea de supravieţuitor, responsabilitate pe care apropierea proximităţii o mişcă ori o emoţionează. Nelinişte care nu este tematizare. nu este intenţionalitate, chiar dacă aceasta ar fi signitivă '. *MT,* p. 38.

consacră efectiv ca temporalitate. Asemeni altor gânditori, el imaginează timpul ca succesiune a momentelor, iar nu ca şi continuitate liniară. Datorită acestui viciu geometric al reprezentării, cronologia poate rezerva o alteritate în identic, respectiv, evenimentul morţii. Divizând timpul în momente succesive, se poate considera că unui *acum* al experienţei îi succede un *acum* al non-experimentabilului, eveniment al morţii. eveniment ce nu poate fi sincron vreunui act de fiinţare. Măsurat dinspre acum către trecut sau viitor, timpul întreţine ceea ce vom numi diferenţă diacronică, figură a reflecţiei filosofice în care tema morţii apare ca necesară. Moartea este un *altul* ce survine în *acelaşi* o dată cu parcursul dia-croniei.[875] [876] Nu există un acum al morţii care să fie fragment atomar al liniei timpului. Neliniştea, preocuparea, angoasa morţii se dezvoltă ca temporalitate subiectivă, însă nu se moare în timp din pricina enunţată că timpul interior se arată ca o continuitate, în vreme ce manifestarea lui relaţională e dia-cronie. Nimic nu ar putea tăia această continuitate decât dacă am gândi că timpul e imanenţă a conştiinţei, or, asta ne-ar permite să presupunem că o dată cu moartea încetează fluxul conştiinţei şi totodată temporalitatea. Numai că atunci moartea celuilalt nu mă poate privi, căci timpul astfel suspendat nu e imanenţa conştiinţei mele. Moartea celuilalt îl face în faţa mea anacronic, nu mai parvine timpului imanenţei mele care continuă să se desfăşoare fără el, dar nu ca ceva care-i succedă, ci ca ceva care-l exclude. Revenit memoriei melc, celălalt îmi restituie temporalitatea fiinţării lui, deşi nu mi-o datorează; el devine un *allul-în-acelaşi,* un cineva post-mortem care m-a însărcinat cu alteritatea lui drept identitate a fiinţării mele, căci vorbind riguros, nu poate fiinţa ceva în mine şi să fie complet diferit de mine (un complet altul în acelaşi este exclus). Timpul morţii exclude contemporaneitatea. Pot fi contemporan în viaţă cu cineva, dar nu pot fi contemporan în moarte, chiar dacă s-ar întâmpla ca noi să murim deodată. Există solidaritate şi sincronie numai în timpul istoric unde se consacră diferenţele. Moartea nu tolerează solidaritate pentru că e omogenă; se poate imagina scenariul morţii în multe feluri, dar nu există mai multe feluri de a fi mort. Această identitate absolută negativă a morţii elimină individuaţia şi posibilitatea interogaţiei personale.

Celălalt al alterităţii morţii nu mai e unul de care să pot ţine cont în năzuinţa responsabilităţii, e unul care şi-a declinat pentru totdeauna reciprocitatea remiţându-mă violenţei solitudinii mele de supravieţuitor. Moartea lui îl livrează pacienţei responsabilităţii mele ca proximitate inasumabilă şi ca relaţie vidată de pozitivitate. Sustragerea frauduloasă

875»»' *MT,* p. 39.

876 ..Timpul este acest Celălalt-în-Acelaşi şi totodată acel Celălalt care nu poate fi împreună cu Acelaşi, nu poate fi sincron Timpul ar fi deci neliniște a lui Acelaşi prin Celălalt. tară ca Acelaşi să poală vreodată să-l cuprindă pe Celălalt, să-l înglobeze ". *MT,* p. 40.

de la reciprocitate mă pune în temă cu circularitatea conştiinţei mele de supravieţuitor, ce-i deţine în memorie şi în urmele sensibilităţii alteritatea. O dată consumată, moartea lui nu-1 mai priveşte, ea devine moarte a mea, în afecţiunea problematică de care pacienţa mea subiectivă nu se poate dezice. în spiritul filosofiei levinasiene putem zice că moartea celuilalt e evenimentul propriu prin care conştiinţa mea e *afectată de infinit* ca traumă a non-responsabilităţii. Lipsit de pozitivitate, infinitul morţii nu se reclamă gândit în modurile conştiinţei doxice, însă lasă urme *(trace)* care devin semnele relaţiei cu transcendentul, deschis mie ca semn de întrebare a cărui condiţie de răspuns nu o pot dobândi. A rămâne afectat de interogativul morţii celuilalt e felul în care pot persista în responsabilitate faţă de chipul lui ce-mi lipseşte, interogativ ce se constituie ca un *unde* ai feţei ascunse deja după o mască mortuară. Interogaţia e totodată semnul posesiunii în care m-a luat acel *dincolo* al morţii lui, care la modul literal a devenit istorialitate a fiinţării mele.

Revenirea la angoasă; culpabilitatea evocatoare

In *Moartea şi Timpul,* Levinas reia şi analizează mereu motivele majore ale heideggerianismului pe care şi-l revendică adesea ca sursă, cel puţin tematică, cu care dispută într-un cadru de ospitalitate teoretică magistrală toate locurile care au rămas comune filosofiei secolului XX. Analitica morţii presupune obligatoriu insistenţa asupra celei de-a doua secţiuni din *Fiinţa şi Timpul,* unde Heidegger se exprimă în jurul problemei sensului fiinţării. Ceea ce vom aminti aici sunt câteva truisme ale heideggerianismului, de care avem nevoie în analizele reluate apoi de către Levinas cu scopul de a le disputa ori a le oferi alternative. Lectura lui Otto Poggeler[863] ne va servi acestui minim obiectiv.

Esenţa istorială a Dasezn-ului constă într-o grijă prospectivă, în *faptul-de-a-fi- înaintea-lui-insuşi,* adică în fiinţarea anterioară împlinirii propriilor posibilităţi, dar cu sensul împlinirii lor. între ele posibilitatea primă, în sens principial, este moartea. Vieţuirea istorică pre-merge actul morţii, dar e posterioară posibilităţii ei. Angoasa e trăire anticipativă a posibilităţii morţii, trăire în care *Dasein-u*| îşi realizează sensul fiinţării. Autenticitatea trăirii cuprinde în esenţa ei negaţia, posibilitatea de a fi temei pentru moarte, exerciţiu în vederea nimicului *(Grundsein einer Nichtigkeit),* situare culpabilă dincolo de cauzalitatea vreunui delict moral. *Dasein-ul* nu este liber să mai opteze în defavoarea faptului de a fi determinat de neant. A pre-merge întru moarte face ca fiinţarea în vederea împlinirii propriilor posibilităţi de a fi să rămână mereu stare de transcendere - stăruinţă în vederea nimicului. Este

evidentă aici prejudecata heideggeriană asupra ontologiei nimicului cu care operează extrem de uşor, ca şi cum s-ar fi bazat pe o delegaţie [877] ministerială. Dacă nu s-ar fi angajat anterior falsa alternativă metafizică - de ce mai curând Fiinţa decât Nimicul? toată analiza aplicată Dnsein-ului ar fi sărăcită de gravitatea pe care i-o conferă nimicnicia. Şi Michel Haar[878] [879] zăboveşte asupra temeiului morţii ca fapt de a fi deschis în relaţie cu un irelativ, cu ceva a cărui esenţă stă în a nu putea fi acum aici: *„Moartea ne pune într-adevăr în relaţie cu un irelativ (unbezi'tglich), în sensul că puterea noastră de a fi cea mai proprie, fiinţa noastră în deschis (şi nu prezenţa noastră subzistentă) se raportează esenţial în sine la o absenţă a oricărui raport, la un a-mt-mai-fi-aici. Prezenţa autentică nu se dă decât pe fondul propriei sale absenţe. Moartea este puterea-de-a-fi înălţându-se pe fondul puterii-de-a-nu-fi şi identificându-se cu ea.* " Aceeaşi certitudine falsă bântuie discursul asupra morţii de la un capăt la altul, identificarea esenţei morţii cu nimicnicitatea, abilitarea neantului ca adăpost al fiinţei, principiu al puterii de fiinţare. Fiinţa către moarte ca structură ontologică definitorie e o paradigmă care, pe lângă că e livrată de simţul comun (toate mor, toate pier, cu toţii murim), mai comite naivitatea de a extrage esenţa morţii din esenţa schimbării. Evidenţa lui *a nu mai fi ceea ce este* apărută o dată cu moartea pare temei suficient pentru nimicnicitate. Abuzul de neant ca temei al posibilităţii fiinţări face să pară că heideggerianismul ar fi un avatar teutonic al budismului, deşi nicăieri nu sunt trimiteri explicite la acel sistem doctrinar şi nici unui apologet al lui Heidegger nu i-ar trece prin cap să accepte observaţia de mai sus, să reducă nimicnicitatea la vacuitate (lipsă de temei, lipsă de noumen), să admită că într-adevăr budismul dă cea mai riguroasă explicaţie a lipsei de esenţă a faptului de a fi, fiinţarea fiind menţinerea în paradoxul identităţii contrariilor; a fi şi a nu fi sunt nu doar corelative, dar şi coesenţiale, dacă nu sunt privite prin perspectiva epidermei fenomenale. Faptul de a putea să fii este totodată puterea de a înceta să mai fii, identitate apriorică a fiinţei cu nefiinţa. Autenticitatea trăirii umane constă în realizarea acestei fiinţări proprii ca avându-şi temeiul în puterea de a nu fi, iar propria moarte ca un necesar inactual sub ezitarea căruia se consumă puterea de a fi: *„Doar omul este capabil de moarte ca putere-de-a-fi.*

Angoasa e o formă a fiinţării care se ştie în vederea morţii, este sentimentul mortitudinii ca temei al fiinţării, experienţa existenţială a nimicniciei, un mod de a vieţui în conştiinţa posibilităţii propriei

---

877 Otto Poggeler, *Drumul gândirii lui Heidegger,* trad. Cătălin Cioabă, Humanitas. Bucureşti. 1998.

878[664] Michcl Ilaar, *Cântul pământului,* trad. Irina Petraş, ed. Apostrof, Cluj-Napoca, 1998. pp. 34-35

879 *Ibidem,* p. 35.

nefiinţări. Angoasa e, în sens[1]' propriu, experienţa nefiinţei. Levinas preferă să o numească nelinişte, poate nu pentru alt motiv decât acela de-a se distinge terminologic de cel cărui? îi c îndatorat. Sunt totu;i nuanţe fin diferenţiatoare între angoasă şi nelinişte. Angoasa trimite inechivoc şi brutal la posibilitatea nimicnicirii. Neliniştea este un afect serafic, nu trimite la neant, răsare în experienţa eului ca un fel de a nu se mai putea odihni în sine, ca un fapt de a nu se simţi viguros întemeiat în şinele propriu, ca tulburare a tihnei de până acum a ipseităţii fără o pricină precizată. Lipsa de precizie poate fi şi o lipsă de temei, însă tocmai acest lucru pune eul în relaţie cu moartea ca *lipsă-de-temei.* Neliniştea se insinuează lent, înlătură fără zgomot posibilitatea eului de a fi *„vigilent",* de a rămâne în *„starea-de-veghe"* asupra propriei fiinţări. Scoate în faţă insuficienţa temeiului pe care s-a sprijinit propria fiinţare, imposibilitatea de a mai fi acasă în propriul sine, ieşirea în pribegie ca drum ce duce din sine nicăieri - starea nomadică a eului drum ce trebuie parcurs fără ţintă precizată şi fără toleranţă la slăbiciunea răzgândirii. Neliniştea este travaliu al alterării eului ca şi cum s-ar scurge pas cu pas, într-o senină asfinţire, unde îi va fi cu neputinţă să se mai regăsească.

Dar neliniştea nu e obligatoriu autoreferenţială; ea este şi o afectare vizavi de pierderea celuilalt ce se îndepărtează în moarte suscitând culpabilităţii de supravieţuitor o responsabilitate de *ostatec.* Veghea mea asupra celuilalt e abolită în neliniştea ce însoţeşte grija că el poate fi pierdut. Există o ostentaţie ironică în nonşalanţa cu care moartea îl sustrage pe celălalt veghii mele, ce se emoţionează în a-l menţine treaz, adică invulnerabil. Responsabilitatea culpabilă pentru viaţa celuilalt e manifestarea emfatică a grijii, subversată în angoasă, alarmare, panica inevitabilităţii pierderii lui. Definitorie pentru veghe este constanţa, visul de a fi neîntreruptă, trează mereu, dacă s-ar putea, infinită. Când celălalt moare, el este subiectiv răpit manifestării mele ca veghe. Însă eu nu pot înceta să veghez[880] şi în această continuitate se configurează o conversie. Rămasă fără partener, veghea mea insistentă îl reabilitează existenţial sub forma *culpabilităţii evocatoare* - veghea este un afect al invulnerabilităţii celuilalt, o condiţie de asigurare destinală per aeternitatis. Când el moare, veghea se simte subminată, îşi simte garanţia ca pe un fals flagrant în a cărui creditare s-a complăcut pe nedrept. Veghea s-a crezut o suficientă cauţiune pentru nemurirea celuilalt. Evidenţa morţii lui izbeşte cu violenţa faptului de-a da în vileag un delict - tocmai faptul de a fi insuficientă - al veghii pentru evitarea morţii celuilalt. Fatalitatea evidenţei se asumă ca penitenţă - fără vreo

880 „Această rămânere-în-stare-de-veghe. gândită concret până la emfaza sa. este responsabilitate faţă de semen - responsabilitate de ostatec. Veghe ce nu sfârşeşte niciodată: nu avem vreo datorie faţă de celălalt. Veghe prin infinit - dar care se produce concret în chip de apel irezistibil la responsabilitate *MT,* p. 45.

vină, eu sunt totuşi culpabil în neputinţa veghii mele faţă de moartea aproapelui.

Semnificativă este, în perspectiva deschisă de Heidegger şi continuată pe alocuri de Levinas, intimitatea legăturii problemei subiectului cu problema fiinţei. Subiectul este cel care declanşează în fiinţă o criză problematică prin situarea de sine în preocuparea pentru moarte. Alteritatea morţii proiectează asupra fiinţei - pe care omul o are în grijă măcar în situarea în deschidere - alteritatea neantului. Fiinţa este ameninţată în criza declanşată de moartea subiectului; problema fiinţei revine la problema fiinţei - aici (situată în lume) a subiectului - *Dasein.* Se poate observa că subiectul lui Heidegger îşi arogă fiinţa fără să i se fi solicitat, că se dedică unui apostolat ontologic prin'r-un soi de hipertrofie a responsabilităţii de sine translatată asupra fiinţei ca atare, că se crede reazemul fiinţei în modul solipsist de a gândi, că, în ultimă instanţă, fiinţa este pretextul cel mai măreţ şi neutru pentru punerea în problemă a pretenţiilor subiectului. Şi Heidegger reduce esenţa fiinţei la fiinţarea subiectivă. în fiinţa gândită ca absolut problema morţii nu se poate pune, nu e posibilă discontinuitatea, ivită o dată cu alteritatea morţii, înţeleasă ca drum către neant. Situat în proiectul temporalităţii sale, *Dasein-ul* ca fiinţare aici este afectat de acel *nu încă* al viitorului care îl face să fie incomplet,[881] în situarea problematică ce nu include încă experienţa efectivităţii morţii. Proiectul e necesar nu pentru a fi posibilă chestiunea morţii, ci pentru ca neantul să parvină în aria chestiunii deschise. Abia împreună cu moartea ca posibilitatea sa cea mai proprie, subiectul fiinţează în mod autentic, ca deschidere interogativă a esenţei Fiinţei care, poate fi repetat, e mai degrabă dispoziţie afectivă decât investigaţia unui *ce,* fapt de a fi expus în angoasă la acea posibilitate originară a morţii, numită de Levinas viitor originar *„angajat într-un trecut".*

Folosind inflaţionar figura nimicnicităţii, Heidegger corelează inevitabil ideea morţii cu aceea a sfârşitului. Sensul timpului, care este totodată sens al fiinţării, începe să se configureze pornind nu de la un anumit început, naştere, apariţie, intrare în fiinţă, ci de la chiar posibilitatea morţii, de la propria neantitate. Dacă fiinţarea se manifestă experienţiai începând cu naşterea, sensul fiinţării se revelează abia o dată cu sfârşitul, cu moartea. In consecvenţa acestei teze, antropologia heideggeriană poate fi lămurită doar pe temeiul ontologiei. Prelegerea lui Levinas din 16 ianuarie 1976 reia cele trei momente heideggeriene ale analizei subiectului: *ec-.sistenţa, facticitatea* şi *abandonul (derelictionj.* Proiectat în perspectiva imediatului ca posibil, încă nu

881„în Dasein aşa cum este el, ceva lipseşte, ceva este incă lipsă, o lipsă care line de fiinţa însăşi, iar lipsa aceasta ;ste moartea. înseamnă, prin urmare, că timpul va ti posibil printr-o anume relaţie cu moartea, timp în raport cu are se pune problema posibilităţii întregului ". *MT,* p. 58.

actual, subiectul fiinţează *ec-static,* esenţă a temporalităţii în care stăruieşti a fi tocmai pe seama a ceea ce nu eşti, posibilitatea mereu imediată şi, la extremă, pe seama morţii care ar fi, în terminologia levinasiană, posibilitatea emfatică a ec-stazei. A *ec-sista* înseamnă *a-fi-înaintea-sa,* a cădea pradă seducţiei imediatului, a-ţi declina prezenţa în câştigul de cauză al futurităţiei care nu e altceva decât context al revelării mortitudinii.[882] Posibilitatea *ec-sislenfei* se realizează în cadrul impersonal al anterioritătţii elementale, chiar în sens fizic înţeleasă, a facticităţii care prilejuieşte seturi de experienţă comune - fiinţarea în lume împreună cu ceilalţi (sub acelaşi cer, pe acelaşi pământ, în lumina aceluiaşi soare, sub oblăduirea aceloraşi stele, în imanenţa aceleiaşi morţi). Aici, în lume, se pot întâlni lucruri, obiecte, ustensile, instrumente, maşini în a căror utilitate se poate găsi ocazia abandonului, dispersia utilitară ca eufemism al întâmpinării morţii. Abandonul[883] de sine in manipularea ustensilităţii este tot o formă de locuire *ec-statică,* nu în imediatul emporalităţii, ci ca înrădăcinare, măcar provizorie, în lucruri, epifanii ale terestrului ca emei ferm şi garanţie a identităţii. Heidegger deploră abandonul în ustensilitate, pe care îl /ede drept fiinţare inautentică, alternativă derizorie la fiinţarea poetică. Anterior udecăţilor justificative, se poate bănui că a stabilit arbitrar un zid ontologic între fiinţe şi lucruri, că nu poate considera ustensilul în perspectiva fiinţei acestuia, cu care relaţia poate fi autentică, ci ca produs ordinar al abilităţii tehnice sortite alienării. Insuficient de atent la prestaţia tehnicii şi poate întrucâtva alergic în chip metafizic la „vulgaritatea" acestui domeniu, a pierdut din vedere că există un exerciţiu poetic în producţia de obiecte (manufactură, artizanat, bijuterie, jucării şi, până la urmă, interesul pentru design ca poetică a lucrului).

Ceea ce nu trebuie confundat la Heidegger este esenţa morţii cu facticitatea decesului. Mortitudinea este un *a priori* în raport cu eventualitatea primă a decesului. Faptul că decesul poate fi anterior, ca eveniment, naşterii şi fiinţării subiective confirmă teza. Nu se moare doar pentru a lua viaţa în răspăr. Nu se moare numai ca răzbunare pentru că cineva a trăit. Se moare dintotdeauna şi principial, atâta vreme cât fiinţarea există. Nu alternanţa dialectică viaţă-moarte ne

---

882Levinas comentează ideea heideggeriană: „Moartea nu mai este atunci sfârşirea unei durate compuse din zile i nopţi, ci o posibilitate mereu deschisă. Posibilitate mereu deschisă care este posibilitatea cea mai proprie, xclusivă a semenului, posibilitate ce izolează şi posibilitate extremă sau de nedepăşil. «Cea mai proprie» lesemnează legătura sa cu meuitatea care de la faptul-de-a-trebui-să-fie duce la ipseitate. Gândită până la capăt, neuitatea este mortalitatea (noi preferăm termenul de mortitudine pentru că marchează mai clar ideea de moarte a finitudine n.n): doar Eul moare şi doar cel muritor este Eu ". *MT,* p. 78.

883[w] „. ..Dasein-ul moare atâta timp cât există, dar sub forma unei fugi, a unei degradări. Fugim de moarte stând în reajma lucrurilor şi interpretându-ne pe noi înşine pornind de la lucrurile vieţii cotidiene ", *MT,* p. 79.

arată esenţa subiectivităţii, ci revelaţia mortitudinii ca fapt de a fi propriu survenind o dată cu angoasa, tonalitate afectivă sub care nimicul este asimilat experienţial. Tonalitatea afectivă e definită de o dublă intenţionalitate, una, să-i zicem, cauzală şi una finală, una care indică pricina declanşatoare, cealaltă care trimite la subiectul afectat. Spre deosebire de angoasă a cărei intenţionalitate cauzală nu poate fi denotată cu precizie, frica, sentiment domestic în care se pune în aplicaţie o psihologie a cotidianului, are de regulă motivaţie imediată - frica de eşec, de un altul, de durere etc. In angoasă cele două aspecte intenţionale coincid, teama de moarte este modul însuşi de a putea să fiinţeze al subiectului: *„Putinţa-de-a-fi este în primejdie de moarte, dar ameninţarea vine tocmai de la puinţa-de-a-fi. "i7°* In imperativul fiinţării e implicat necesar imperativul morţii, angoasa manifestând această afecţiune a faptului de a trebui să fii ca fiinţă existând sub necesitatea morţii.

La Heidegger se moare, ca să folosim un termen comercial, în *leasing,* iar dobânda plătită cotidian este angoasa. Nu se moare o singură dată şi, cu toată moartea dată pe faţă, plata rămâne mereu obligatorie; viaţa este un credit ce trebuie rambursat pe toată durata cotidianităţii. Fără să dea semne de rapacitate, creditorul rămâne totuşi de neînduplecat în solicitarea rambursajului. Monitorizarea restituirii datoriei o face nu alt funcţionar zelos - nici nu există altul mai zelos - decât timpul. Timpul ca achitare a datoriei către moarte nu poate trece cu pauze, nu poate fi mituit, nu devine neglijent, obosit sau conciliant Solicitarea de a muri este constantă, regulată, clipă cu clipă, fără rabat. Datoria este anterioară soFcitării de credit; eul se naşte cu datoria gata contractată şi fără libertatea de a negocia, căci în răstimpul negocierilor el ar fi deja obligat s-o restituie parţial - ce uluitoare imagine a diacroniei morţii! Dar vom folosi şi altă imagine, fără conotaţie comercială: se moare în ritmul respiraţiei. Respiraţia este cronometrul cel mai personal şi precis al ritmului vieţii. Inspiraţia şi expiraţia sunt fluxul şi refluxul vieţii-moarte, naşterea continuă în statutul de fiinţare întru moarte. Timpul are drept determinaţie personală această duplicitate a respiraţiei. Se moare exact în ritmul în care se trăieşte, căci nu e posibilă o inspiraţie continuă fără alternanţa ei cu expiraţia. Este esenţial să remarcăm această substanţialitate binară a timpului; nu mai este simplu cadru aprioric al determinării

---

[870] *MT,* p. 79. succesiunilor, nu mai este intenţionalitate a protenţiilor şi retenţiilor, ci este substanţa care întreţine fiinţarea întru moarte ca avanpremieră a neantului.

Orientarea vectorială a fiinţării este univocă, fără prealabilul unei decizii subiective. Faptul de a trebui să fii în vederea morţii, fără ca

aceasta să urmeze vreunei vinovăţii stabilite, fără ca la finalitatea acestei hotărâri să fi luat parte subiectul, pare un gen de fatalitate cinică. Sunt două imperative corelate de care este imposibil să se facă abstracţie, ele sunt chiar esenţa metafizică a fiinţării: o dată, de vreme ce exişti, este obligatoriu să exişti şi, apoi, de vreme ce exişti, este obligatoriu să mori. Intenţionalitatea subiectivă nu poate afecta integritatea acestora, de vreme ce se există, nu poţi lua decizia de a nu mai fi existat şi nu poţi hotărî a nu trebui să fii muritor. Fiinţarea este mai întâi impersonală, se fiinţează deja atunci când eu aflu că fiinţez. Moartea e de asemenea impersonală - contrar celor susţinute de Levinas (p. 78) -, se moare deja înainte ca eu să trebuiască să fiu muritor.

Atât viaţa cât şi moartea mea succedă unor decizii deja luate într-o anterioritate dia-cronică spre care nu pot regresa - nu se poate ajunge subiectiv la originea (dacă este una) posibilităţii de a fi şi deopotrivă de a nu mai fi. Ceea ce angoasează este această incapacitate funciară de a găsi temeiul mortitudinii, de a admite că este imperativă o operaţiune fără fundament sau că, în ultimă instanţă, poţi fi victima unei raţiuni cu totul opuse oricărei raţiuni proprii. Eternitatea lipsită de origine a posibilităţii morţii e ceea ce *angoasează, misterul unei necesităţi lipsite de cauzalitate.* Moartea este infinit anterioară oricărei cauze imediate; nu se moare pentru că cineva e bătrân, nu se moare pentru că cineva e bolnav, nu se moare pentru că cineva a avut un accident sau a fost executat. Timpul, durerea sau accidentul nu sunt cauze, deşi rămân contexte, ale morţii. în toate cazurile, posibilitatea morţii devansează orice cauzalitate imediată. Reactualizăm aici o teză avansată deja. Contrar eforturilor speculative ale lui Heidegger, contrar conformităţii lui Levinas, moartea nu are legătură cu timpul, nu e act temporal şi nu se petrece sub condiţionarea temporalităţii. Fiinţa se arată în timp, dar nefiinţa şi cu ea, moartea, nu se arată în timp. Analitica heideggerian-levinasiană a subiectului temporal ca unul în vederea morţii nu are relevanţă pentru înţelegerea esenţei morţii. în timp se poate consuma angoasa menţii, dar nu se poate muri în timp. A muri în tin<p ar însemna a avea timp, acela în care mori, ceea ce implică a exista în acei timp în care mori - situaţie ce ar fi bizară, dacă nu absurdă. Nefiind temporală, e incoerent să spunem că mortitudinea ar f un anterior al fiinţării sau un posterior al experienţei. Trebuie scăpat de astfel de judecăţi cauzale. Mortitudinea este un principiu coetern fiinţării, de aceea nu are origine şi nici scop, nu are un *de ce* şi un *pentru că.* Angoasa nu e întreţinută numai de lipsa de fundament a sentimentului morţii, ci şi de revelaţia eternităţii noncauzale a mortitudinii. Heidegger gândeşte încă în condiţiile simţului comun, moartea ca sfârşit al temporalităţii proprii ori, ceea ce e acelaşi lucru, moartea ca finitudine a condiţiei temporale. Ceea ce trebuie spus e faptul că subiectul nu poate

experimenta altfel decât temporal, ceea ce îi fixează o grilă de reducţie a tot ceea ce este posibil la posibilităţile temporalităţii. Chiar dacă moartea nu e temporală, subiectul îi preia în temporalitate condiţiile. Dar a transfera apriorismul temporalităţii experienţei asupra esenţei morţii înseamnă pur şi simplu a uita de exterioritatea ontologică ce face posibil subiectul, a refuza să mai înţelegi altfel decât prin limitele imanente istoricităţii.

Moartea ar putea fi gândită ca sfârşit - va indica Levinas în *Totalitate şi Infinit* - numai dacă eul a fost în prealabil asimilat exteriorităţii, a fost redus la fenomen integrabil totalităţii neutre a faptului istoric asupra căruia vreun analist detaşat îşi poate exercita perspicacitatea. Este inevitabil, dacă vrem să-i reţinem originalitatea, să înţelegem sensul corect al noţiunii de interioritate prin care eul levinasian poate fi exceptat de la moarte. Inferioritatea, psihismul se constituie ca un *eveniment* al fiinţei, dar şi ca un *mod*[884] [885] al acesteia ce se comportă ca rezistenţă la totalizare - ontologic vorbind -, care rămâne pe întreaga durată a experienţei sale un dizident de ia sinteza cu *altul-în-acelaşi,* un apostat al categoriei fiinţei, un dincolo-de-fiinţă prin excepţia ireductibilă a expresivităţii lui. Interioritatea este chiar acel eveniment al posibilităţii de etalare expresivă care se iveşte în fiinţă o singură dată, dar pentru a fi mai mult decât simplă fiinţare, şi se manifestă anume sub forma unui eu, a acestei singularităţi netranzitive care are nevoie de excepţia circularităţii ei pentru a pune în temă ireductibilul diferenţei: *„Dimensiunea psihismului se deschide datorită rezistenţei la totalizare pe care o opune o fiinţă; psihismul este rezultatul separării radicale."*[71] Fiecare eu are un timp privat ce-l separă radical şi etern de cronologie, o interioritate ce nu devine exhibiţionism, nu se ex-pune vizualităţii şi analizei, una ce nu comite schimbări cu relevanţă istorică. în interioritate, eul *„se refuză conceptului şi rezistă totalizării",* îşi consacră diferenţa ca infinitate - infinit înţeles ca ireductibilul psihismului la neutralitatea obiectivităţii istorice, o dimensiune dincolo de esenţă, de cauzalitate, de posibil şi imposibil, una care *întrerupe* timpul istoric.

Pentru Levinas, eul nu trebuie gândit în relaţie de continuitate cu timpul istoric ca şi cum s-ar naşte şi ar vieţui pe fondul acesteia. *Secretul*[886] realului este elaborat în tocmai ceea ce nu devine istorie, în viaţa interioară, cea care animă pluralitatea indivizilor ce nu devin specie decât prin operaţie logică. în timpul privat, moartea nu se reprezintă ca posibil sfârşit ci ca interval al discreţiei aşezat între fiinţă şi neant. Intervalul nu e un a posteriori al fiinţării, un act al unui vechi

884 *TI,* p. 38.
885 *TI,* p. 38.
886 „Realul nu trebuie determinat doar in funcţie de obiectivitatea sa istorică, ci şi în funcţie de secretul care

posibil; realitatea lui nu este un după sau înainte de. nu are relaţie cu diacronia. El produce o discontinuitate în liniaritatea carteziană a timpului, o suită de discontinuităţi provocate fiecare de evenimentul interiorităţii unui eu. Acesta trebuie numit *timp mort.*[887] [888] Perspectiva istorică, exterioară asupra morţii este angajată întotdeauna în- analiza fenomenului integrat totalităţii, timpului - eternităţii oportuniste a imemorialului - comun în care intră şi din care ies toate fiinţările, permiţând unui cronicar să le înregistreze data naşterii şi a morţii. Aici moartea coincide cu sfârşitul.

Caracteristica psihismului este neintegrabilitatea în comunul temporalităţii istoriografice; în perspectiva lui, inevitabil una autoreferenţială, propria viaţă nu poate deveni *doar trecut,* aşa cum se întâmplă cu orice fiinţare ce părăseşte scena istoriei. Trebuie remarcat aici că nu e totuna moartea unui *El,* persoana a treia la care se referă un istoric atunci când semnalează moartea consumată a cuiva care nu mai e actual, cu moartea unui *eu.* psihismul vieţii interioare[875] care nu se poate situa în momentul de temporalitate neutră în care să enunţe „Eu am murit!". Temporalitatea psihismului, sustrasă celei istorice, întreţine ambiguitatea a ceva care încă lipseşte şi a ceva care încă rămâne; angoasa morţii irumpe din imposibilitatea psihismului de a-şi actualiza moartea în a cărei iminenţă e împins să se ţină, imposibilitate a sfârşitului care, totuşi, nu încetează a fi inevitabil. Persistenţa la sine a psihismului nu are natura prospecţiunii intenţionale, nu coincide cu viitorul deschis al unei promisiuni eschatologice. Ceea ce *încă rămâne* psihismului şi ia chipul angoasei este un *a posteriori* al propriei posibilităţi de fiinţare, un a fi încă aici când e cu putinţă să fi murit: *„Murirea este angoasă fiindcă murind fiinţa nu se încheie în timp ce se încheie. "*[889] A persista propriei interiorităţi ce nu tolerează eventualitatea exodului atunci când ea însăşi pare exclusă de la posibilitatea unei fiinţări, acesta e paradoxul mortitudinii. înseamnă a nu mai avea timp în care să-ţi etalezi continuitatea, a nu exista un *până când* al experienţei şi a rămâne totuşi *aici,* în această imposibilitate. în acest timp privat, care nu e coincident cu timpul istoric - cronologie a evenimentelor exterioare -, care nu e nici paralel sau raportabil la timpul istoric ca la un gen superior din care ar deriva, se consacră experienţa interiorităţii a cărei limită nu poate fi moartea. Numai dinăuntrul acestei perspective are sens pretenţia la o victorie asupra morţii. Ar fi ingrat şi naiv să vedem aici năzuinţa într-o post-existenţă, într-o altă dimensiune accesibilă după absolvirea morţii. învierea pe care o are în vedere

887întrerupe continuitatea timpului istoric, în funcţie de intenţiile interioare ", *TI,* p. 41.
888[878] *TI,* p. 42.
889[878] interioritatea este refuzul de a te transforma în pasiv pur, figurând într-o contabilitate străină.". *TI,* p. 40.
[™] *TI,* p. 40.

Levinas este o relaţie parentală, continuitatea prin fecunditate[890] şi descendenţă.

Teza separaţiei - desprinderea interiorităţii de impersonalul totalităţii, reticenţa[891] la integrarea în sinteză - ne permite să înţelegem mai bine sensul supravieţuirii. Noncoincidenţa dintre timpul privat al interiorităţii şi timpul istoric face ca în nici un moment al duratei istorice timpul interiorităţii să nu poată deveni inactual, pentru motivul că interioritatea nu intră, nu *cade* în istorie - cronica exteriorităţii. Posibilitatea absolută a timpului interior face din moarte un eveniment strict privat, dar suspendat într-un apriorism al aposteriorităţii. Eul nu poate muri pentru că timpul eului nu este comun, nu e al celuilalt şi nu poate fi preluat de celălalt. Nimeni nu poate intra în posesia temporalităţii psihismului celuilalt. Este posibilă exploatarea celuilalt la modul exteriorităţii - a-l face rob, a-l delega să împlinească o sarcină, a-l plăti pentru servicii prestate, a-l răpi cu vorba -, dar nu se poate exploata timpul interiorităţii care e strictă experienţă a faptului de a fi la sine al eului. Moartea profită de autonomia eului. Timpul interiorităţii nu devine niciodată timp obiectiv, de aceea moartea eului nu poate fi surprinsă prin reflecţie indirectă asupra timpului obiectiv. Cel mort nu a scăpat acum din sfera autonomiei psihismului şi e prizonierul obiectivităţii cronologice, nu e împreună cu toţi ceilalţi în istoria trecutului. Nu există un catastif care să înregistreze momentul morţii unui eu; este o preocupare retorică pomenirea zilei în care cineva s-a stins - asta priveşte numai exterioritatea lui. Extincţia istorică nu coincide cu moartea eului; această noncoincidenţă derutează în analiza morţii. In aparenţă se moare şi, totuşi, eul nu-şi poate fi mort.

Angoasa e întâmpinare preventivă dar şi pre-luare în sine a morţii; neputând fi experimentată direct, moartea mea aici este presubstituită într-un alai de tonalităţi afective, între care maxima gravitate pare a o deţine angoasa. Ca şi frica, angoasa tinde să se constituie într-o luare de contact profilactică, să poată domina distanţa dintre eu şi realitatea declanşatoare; e sentimentul de a putea să te îndepărtezi prevenind astfel să se întâmple lucrul de care ţi-e teamă, garanţia că e cu putinţă, măcar în răstimpul duratei afectării, să fie ţinută la distanţă irumperea nimicniciei. Neantul nu poate fi idee pozitivă, nu devine noemă, însă e asumat în angoasă, vine în proximitatea fiinţării prin intermediul morţii. Deschiderea afectivă a neantităţii îşi ratează condiţiile de inteligibilitate prin chiar lipsa de esenţă a realităţii la care trimite: *„Chiar in angoasă, chiar prin angoasă, moartea rămâne negândită. Faptul de a fi trăit*

---

890 ..Moartea - sufocare în imposibilitatea posibilului - îşi taie drum către descendentă. Fecunditatea este o rela[ie încă personală, deşi nu e oferită «eu-lui» ca o posibilitate. ’, *TI,* p. 40.

891 ., ..refuzul celui mort de a cădea în timpul celuilalt, timpul personal eliberat de priza timpului comun. Dacă timpul comun ar putea absorbi timpul «eu-lui», moartea ar fi un sfârşit ”, *TI,* pp. 40-41.

angoasa nu îngăduie să o gândeşti."[679] Deşi angoasa e deschidere către moarte, temporalitatea manifestării ei este totuşi încă o garanţie că iminenţa nu e reală; în mod surprinzător menţinerea în angoasă e ultima redută sub a cărei protecţie moartea pare imposibilă, redută clădită însă integral din sentimentul mortitudinii. Aşa cum frica preventivă faţă de ceva înseamnă că acel lucru încă nu s-a petrecut, şi angoasa mortitudinii înseamnă că încă realitatea morţii nu e posibilă. Heidegger a remarcat doar faptul menţinerii prin angoasă în statutul de fiinţare în vederea morţii, şi Levinas, pe urmele lui. Nouă ne pare însă mai semnificativ faptul că, printr-o speculaţie a fatalităţii afectului, angoasa e tensiunea nonintenţională a capacităţii subiective de a fi la adăpost de iminenţa morţii, o mişcare de recul în actul distanţei insurmontabile faţă de eventualitatea morţii. Dacă e necesar să fiu muritor este, câtă vreme stărui în angoasă, sigur că nu am putut muri deja, şi acest *nu s-a putut întâmpla încă* al morţii mele e ultima mea victorie într-o bătălie la care sunt obligat să particip dezarmat şi cu braţele legate. Angoasa nu rezolvă totuşi mortitudinea, ci temporalitatea ei. Eu rămân muritor, chiar dacă în derularea previzibilă a timpului nu ar apărea nicicând momentul decesului meu. Angoasa reclamă principialitatea mortitudinii, iar nu iminenţa factuală a decesului, rămânând în acuitatea ei singura mea posibilitate de eschivă. A vorbi despre moarte în continuitea angoasei, a comite un bavardaj prin care se caută reducţia ei lingvistică înseamnă a crede în capacitatea terapeutică a limbajului, a deturna nimicnicia înspre o dimensiune retorică ce poate consola pe moment în numele unei absolviri nepromise. Alteritatea evenimentului morţii, aparentă în experienţa cotidiană, prilejuieşte un gen de translaţie care permite utopia de-a te considera exceptat. Moartea celuilalt e [892] ocazia de a-ţi confirma că nu te priveşte direct pe tine, de a neutraliza principialitatea morţii atât de mult, încât să pară foarte vagă generalitatea ei. Se moare, dar asta nu mă priveşte, nu mă vizează pe mine, de vreme ce, evident, eu privesc detaşat din afară. Sunt deci în afara morţii care, acum, mi-e clar că, dacă se întâmplă, ea priveşte mereu numai pe altcineva.[893] Dovada cotidiană a morţii celuilalt nu-mi permite să mă liniştesc într-atât, încât să consider că principialitatea mortitudinii ar fi putut fi sistată, dar ea mă asigură mereu că în nici un caz nu sunt eu cel vizat, ca şi cum aş beneficia de repetatul miracol de a nu fi şi eu muritor; este ca o lume în care toţi sunt muritori, dar eu, care rămân contabilul morţii lor, nu pot muri, atâta vreme cât mai e încă

892 *MT,* p. 107.

893[860] ..Moartea este ceva care se poate produce, dar care deocamdată nu a venit încă. Se moare, eu însă nu, nu imediat. Acesta este limbajul echivoc în care faptul-de-a-muri, în meuitatea sa, devine un eveniment public neutru, un fapt divers. Se-ul şterge caracterul de oricând posibil al morţii, conferindu-i realitatea efectivă a obiectului. Lumea se consolează ca şi cum i-ar putea scăpa mor[ii. Viaţa publică nu vrea să se lase tulburată de moartea pe care o consideră, oarecum, ca o lipsă de tact ", *MT,* pp. 80-81.

cineva de murit. Dacă se moare etern, atunci trebuie ca eu să fiu etern exceptat. Astfel se comportă conştiinţa sinelui ca veghe asupra morţii celuilalt. Această jubilaţie impenitentă a excepţiei mele devine un tip de fiinţare în conştienţa dublului registru ontologic, cel al principialităţii morţii şi cel al imposibilităţii ca eu să fi murit. Impersonalul Se[894], *se întâmplă, se moare,* mă pune în situaţia de apostat, mă face ereticul unei reguli ontologice fără de excepţii, îmi conferă privilegiul ingrat de a mă bucura pentru mine într-un cadru funerar.

Orizontul intenţional este acela care deschide posibilitatea ivirii, apariţiei, reprezentării; este condiţia apriorică a fenomenalităţii. Nu e pusă astfel în joc o ontologie neutră, una a obiectului ca natură, ca subzistent în afara oricărei subiectivităţi vizante, cât în mod obvios, o ontologie a experienţei fenomenologice. încă din prima lui carte Levinas identifică, poate prea grăbit să fie categoric, fenomenologia cu intenţionalitatea. în analitica morţii, pornind de la Heidegger, el antrenează ideea că se poate ajunge la esenţa non-fiinţării corelând-o cu fenomenul apariţiei, al ivirii. Ceva este real din momentul ivirii în orizontul intenţiei, nu existent sau subzistent, ci realizat ca fiinţare, adică atunci când nu este pur şi simplu, ci apare, îmi apare mie în temeiul apriorismelor care îl fac posibil. însă moartea nu este apariţie în modul fenomenalităţii, nu e pro-dusă de acele condiţii *a priori.* Levinas precizează: *„Moartea este contrariul a ceea ce se iveşte. Este inversul ivirii, ca o întoarcere a fiinţei în sine, unde ceea ce făcea semn reintră în sine, nu mai poate răspunde. Este o mişcare opusă fenomenologiei."*[895] Observaţie decisivă, însemnând că experienţa morţii este posibilul negativ al intenţionalităţii, o mişcare de conversie în care nu se finalizează un fenomen, operaţie pură fără un operat. Dacă=în fenomenologie ceva este real întrucât e pro-iectat ca atare, în viziunea morţii aceasta e reală tocmai ca non pro-iectabi!, ca ceea c: nu poate că sur /ină la capătul intenţiei, care precedă intenţia sau, totuna, o exclude. Vorbind în paradox, moartea apare sub forma in-aparentului ca principiu, ea se iveşte ca ceea ce nu poate sta înainte, căci nu are realitate formală sub care ar deveni vizibilă. Lipsită de formă fenomenală, ea nu are nici esenţă inteligibilă, nu parvine sensului, nu are quiditate teoretică. Apariţie a in-aparentului, iniediateţe a in-formalului, certitudine a in-esenţialului, moartea îşi face loc în preajma fenomenului fără a intra în lumea lui, rămâne ca o aură adumbrită în jurul sanctităţii fenomenale. E aprehendat în intenţionalul morţii acest fapt de-a sta în preajma fenomenului lăsându-l să se ivească, să semnifice, să se petreacă, rămânând complicele acestei universalităţi impersonale a lui *Se. Se* există, *se* arată, *se* iveşte, *se* semnifică, dar

894 „Se-ul nu lasă să se manifeste curajul de a înfrunta angoasa morţii." (citat de Levinas din *Sein und Zeit,* cd. germ., p. 254).
895 *MT,* p. 82.

moartea este încă în preajmă ca ceea ce nu ec-sistă, nu se arată, nu se iveşte, nu se semnifică, parte invizibilă a fiinţării unde se retrag fenomenele după emfaza lor aparentă, aşa cum coboară Ulise pentru o călătorie întunecată în Infern. Preferând sugestia termenului levinasian, spunem că moartea este emfaza in-aparenţei, esanţa ascunderii. Dacă ceea ce e fenomen îşi conservă statutul numai în corelaţie implicită cu intenţionalitatea, atunci moartea ca non-intenţional înseamnă limită, capăt, posibilitate liminală a fenomenului în care se poate întrevedea ceva din esenţa sfârşitului - nu punct terminus al posibilului fiinţării, cât mai curând sfârşit al experienţei, dia-cronie principială survenind în temporalitate nu pentru a lua ioc, ci pentru a-şi etala ex-cepţia.

Dia-cronia morţii produce o fractură în fluiditatea timpului, un fel de gaură neagră a intenţionalităţii, domeniu în care ceva se poate întâmpla, dar eu nu mai sunt acolo cu apriorismele care să întreţină condiţiile experienţei, resucţiune în pre-originar (înţelegând originea ca început al temporalităţii intenţionale). Asta iarăşi întreţine o ambiguitate, dacă vrem să gândim moartea ca moarte-a-mea, în sens heideggerian. Dacă moartea mă priveşte pe mine în chip nemijlocit, atunci ar trebui ca ea să-mi fie prezentă, în faţă, atunci când cu fiinţez, căci numai atâta vreme eu sunt un *al* meu. Dar în acest răstimp-, deşi eu sur.t fiinţare-întru-moarte, nu-mi pot totuşi întâlni moartea. Dacă ea survine, ceea ce din perspectiva eului meu intenţional nu aş putea certifica niciodată, atunci eu, nemaifiind aici ca s-o intenţionez, nu am motive să admit că e vorba de moartea mea. A cui. cine mai e astfel în măsură să coreleze strict, să lipească cele două bucăţi ale unui obiect spart, eul meu cu moartea mea? Nu e nimeni, căci singurul care ar fi putut s-o facă sunt eu. Chiar dacă admit un terţ, eventual divin, nici el nu ar putea s-o facă, întrucât ar trebui atunci ca eu şi moartea mea să coexistăm cum coexistă copacul şi umbra iui, cu diferenţa că moartea e o umbră proiectată în timp, însă, cum am văzut, acel timp nu e cu putinţă. Nu există timp ca mediu de desfăşurare a morţii astfel încât să se poată considera că anume acela este timpul morţii mele Ca moartea să pr»ată fi moarte a mea, ar hebu[1]' ca ea să se poată privi, pentru a spune aşa, faţă-în-faţă. Numai că atunci sau ea ar fi quiditate diferită ce n-ar trebui redusă la esenţa eului meu, sau fiecare ar subzista autonom, relaţia nefiind una necesară. Căci experienţa, de orice fel, pretinde să existe un interval temporal, orizont al co-prezenţei (eu şi acest obiect pe care-1 văd, eu şi acest vis pe care-1 visez, eu şi tu pe care te înţeleg), o alteritate care să fi erupt în orizontul identităţii transcendentale a eului. Poate fi moartea o astfel de alteritate? Dacă da, atunci ea ar fi o formă a eului nemaiînsemnând neantitatea lui, pierzându-şi astfel esenţa de *moarte.* Dacă nu, atunci nu poate fi moarte *a mea.* Gândind-o astfel ca sfârşit, ea ar fi încetarea posibilităţii de desfăşurare a eului, debutul a cărui condiţie de realitate

este sfârşitul celui pe seama căruia debutează. Creând o simetrie de cadru, moartea este gândită ca fenomenologie nonintenţională a retragerii, a ascunderii, un spectacol ce începe cu cortina trasă, iar eu ca spectator nu pot vedea ce se întâmplă, un apofatism al stăruinţei - este aici, imediat, aproape, dar fără nici o reprezentare, prezenţă absolută a non-fenomenalului.

Suferinţa ca imposibilitate a neantului; dia-cronia esenţei subiectului

Pacienţa afectată de suferinţă nu are un mai expresiv corelat în subiectivitate decât survenirea morţii, ceea ce ar explica obişnuinţa de a le gândi împreună şi, dincolo de asta, semnificarea angoasei suferinţei tocmai ca teamă a iminenţei morţii. Din ceea ce ştim de la mitografi, şi zeii suferă, cu diferenţa că ei nu trebuie să-şi suspecteze moartea, suferă pentru a nu mai suferi, pierduţi în reveria unei duplicităţi viciate de veşnicie. Se poate ca omul să sufere pentru ca mai încolo să nu mai trebuiască a suferi în acelaşi fel, dar nu se poate să sufere pentru a nu mai muri. Oricât de gravă ar fi, suferinţa nu se poate substitui necesităţii morţii şi, dacă ca ar trebui să devină veşnică, nu e sigur că ar fi un câştig preferabil morţii. Emfaza constituită de solitudinea existentului îşi află în suferinţă mijlocul celei mai categorice semnalări. Din adâncul durerii frapează pacienţa substanţei subiective surprinse în imposibilitatea de-a se elibera - suferinţa ca tocmai incapacitate de a scăpa de suferinţă. Acest *a nu putea scăpa* e condamnare a subiectului la fiinţare, nu la neant, nu la nefiinţă. Pacienţa suferinţei revelă subiectivităţii solitudinea remisă[896] [897] fiinţei. Solitudinea devine cu atât mai bogată, cu cât din pacienţa remisiei pândeşte proximitatea morţii. Important de observat această nouă idee levinasiană - moartea nu trimite la neant, ci tocmai la un mai adânc al fiinţei, poate la acel *II y a* neutral, existenţă fără existent. Proximitatea ameninţătoare ia forma temporalităţii subversive ce afectează în aşa fel fiinţarea, încât persoana e neutralizată de impersonal, transcendenţa chipului e ocultată de transcendenţa existării pure.

Teama morţii descrie dimensiunea paroxistică a suferinţei în temporalitatea prezumţioasă a acelui eveniment fatal - în percepţia subiectului vizat - considerat ultimul, ca irevocabil şi ca unul ce exclude un dincolo, unul în care se escamotează slăbiciunea echivocă a

---

896[683] „II y a dans la souffrancc une absencc dc tout refuge. Elle est le fait d'ctrc dircctcincnt cxposc â l'ctrc. Elle est faite dc l'impossibilite dc fuir ct dc rcculcr. Toutc l'accuitc dc la souffrancc est dans ccttc impossibilite dc recul. Elle est lc fait d'ctrc acculc â la vie ct â l'ctrc. Dans cc sens, la souffrancc est l'impossibilite du neant.", *TA,* pp. 55-56.

897 *TA,* p. 56.

speranţei. Temporalitatea devenirii subiective amenirţă, în necunoscutul perspectivei, ca *„teren liber pentru un eveniment"*[64] suspect în obscuritatea viitorului ce parc a-1 proteja. Nu previzibilul evenimenţial al morţii, ci ireductibilul - inconvertibilitate[898] la lumină, intraductibilitate la conştienţă - misterului de care se învăluie este ceea ce suscită teamă. Obscuritatea suferinţei trimite manifest la dimensiunea obscură a viitorului; imprevizibilitatea viitorului afectează suferinţa cu lipsa de lumină a posibilităţii oricărui eveniment; nocturnul viitorului recalifică dia-cronia suferinţei, suferind şi mai mult în cecitatea condamnată să nu-şi poată lumina misterul ce-o ameninţă. Se numeşte moarte întunericul imprevizibilităţii, excesul de posibilitate asupra dia-croniei conştiinţei subiective. Vulnerabilitatea la nocturnul viitorului împrumută dramei morţii statutul de experienţă a pasivităţii în subiect, faptul de a trăi afectat de ceea ce nu suportă condiţionarea iniţiativei, actul exterior convertit în interioritatea suportării. Această idee trebuie reţinută, conversia activităţii subiectului în pasivitatea radicală a suportării suferinţei şi morţii, dar conversie numai, iar nu aneantizare şi, prin asta, realizare a ceea ce părea imposibil: experimentarea morţii (trăire a morţii în pasivitate). Suferinţa pacientă a morţii produce şi un tip de *inversiune temporală* în care subiectul se infantilizează pe măsura pierderii[686] controlului - a suporta moartea, adică a suferi în slăbiciunea copilăriei, complet expus, absolut vulnerabil. Muritorul redevine nenăscut pasivităţii, purei posibilităţi de a fi unde maternitatea şi moartea capătă acelaşi chip. Ştim că pentru Levinas esenţa subiectului este chiar pasivitatea - sensibilitate, afecţiune, vulnerabilitate, *an-arhie.* Paradoxul subiectului pasiv este că, deşi muritor, el nu[899] [900] moare totuşi; neantul este imposibil, esenţa morţii constă în chiar permanenta ei iminenţă.

Relaţia, în suferinţă, cu moartea nu este în principal relaţie cu un eveniment, ci cu dimensiunea *deschisă* a viitorului, unde mereu poate surveni ceva imprevizibil, relaţia cu un câmp infinit de posibilităţi obscure pe care teama le centrează, ca în jurul unui far dătător de întuneric, pe moarte; *„relaţia noastră cu moartea este o relaţie unică cu viitorul"*[901]. Incontrolabilul clipei conţinute în viitor exhibă dinaintea subiectivităţii cinismul unei umiliri - destituirea ipseităţii faptului de a fi la sine ca unul ce-şi aparţine senin -, abilitatea de-a produce ruşinea înfrângerii orgoliului viril[902] al identităţii exprimate de ecourile

---

898[6,15] „...l'inconnu dc la mort signific quc la relation ineme avcc la mort ne pcut sc faire dans la lumiere; que lc sujet est cn relation avcc cc qui ne vient pas de lui.", *TA,* p. 56.

899 „Mourir, c'cst rcvcnir â cet etat d'irrcsponsabilitc, c'cst ctrc la sccoussc cnfantinc du sanglot.", *TA,* p. 60.

900[687] „La mort n'cst donc jamais assumcc; clic vicnt. Lc suicidc est un concept contradictoirc. L'ctcrnclle immincncc dc la mort fait pârtie dc son csscncc.", *TA,* p. 61.

901 7/1, p. 59.

murmurului egotic. Moartea domină perspectiva subiectului tocmai pe seama esenţei ce-l defineşte, prin dia-cronia nonapartenenţei la sine, dia-cronia sensibilităţii afectate în raport cu intenţia constitutivă. Eul este în chip principial prezent, în vreme ce moartea frapează ca supoziţie a lui *nu încă,* dar oricând imediat, oricând mai *încolo.* Steaua ei poate străluci de oriunde în acea noapte a viitorului; *„moartea nu este niciodată acum"*[903], câtă vreme *acum* este emfaza temporală a ipseităţii. Sinucigaşul nu-şi întâlneşte niciodată acel *acum* scontat în urma gestului suicidar; suprimarea care totuşi survine confirmă profunda teză levinasiană a dia-croniei pasivităţii, a noncoincidenţei subiectului cu sine - noncoincidenţa ipseităţii constituite cu pasivitatea morţii, pierderea de către subiect a înseşi stăpânirii luminoase asupra lui însuşi ca subiect, a nu putea, ca subiect, nici măcar putinţa (veşnică) a morţii, a nu putea realiza inevitabilul care se realizează doar în pasivitatea dia-croniei - adică *„fără ca noi să putem avea cel mai mic proiect".* Nonrealizabilul morţii îi garantează calificaţia de epifanie a alterităţii, cea care, în loc să anihileze eul, îi „sparge" *(brisee)* capacitatea proiectivă reducându-1 la *an-arhia* pasivităţii vulnerabile.

Felul de-a impresiona al misterului morţii trimite la neutralitatea existenţei fără existent, *II y a,* nu lunecă în neant şi neantitate, ci mai aproape de fiinţă, nu iese din graniţele fiinţei, însă demite esenţa calificării, individuaţia - lumină a reprezentării ipseităţii. Experienţa acelui mister în pasivitatea afectării nu anunţă doar regresia în elemental, ci şi relaţia cu ceva care nu afectează şi nu se lasă afectat în *an-arhia* sensibilităţii intersubiective, ceva care seduce cu misterul lipsei de exterioritate, frapează în lipsa de transcendenţă - alteritate fără un sine, alteritate a viitorului ca un *nu încă* pentru subiect, în care etosul şi moartea comunică sub schema dia-croniei. Levinas nu concede iluziei, speculată de Husserl, de Sartre, de Bergson, care transformă dimensiunea viitorului în prezentul anticipării. Viitorul morţii ca şi al femininului manifest şi retras deopotrivă în mângâiere e inanticipabil prin esenţă, este unul care cade peste subiect, copleşeşte excluzându-1 de la relaţie tocmai pe cel copleşit, invadează experienţa anihilând totuşi capacitatea de-a experimenta. Alteritatea inexperimentabilului morţii e tocmai inactualitatea dimensiunii dia-cronice - timp al nimănui, timp care încă nu e timp pentru că nu e asumat de cineva - sub care se decide destinul subiectivităţii, chiar, la o lectură mai atentă, destinul intersubiectivităţii[904] ca relaţie *faţă-către-faţă.* Dia-cronia intersubiectivă, ireductibilul celuilalt, se cere astfel gândită împreună cu

---

903[999] *TA,* p. 59.

904[8,1] „La relation avcc l'avenir, la prescncc de l'avenir dans lc prescnt scmblc cncorc s'accomplir dans lc facc-ă-facc avec autrui. La situation dc face-â-facc serait l'acomplissemcnt meme du temps; l'cmpietement du prescnt sur l'avenir n'est pas le fait d'un sujet scul, mais la relation intcrsubjcctivc.", *TA,* pp. 68-69.

dia-cronia esenţei subiective revelate în experienţa morţii.

Moartea nu e fenomen; neliniştea, afectare emfatică a esanţei morţii; răspunsul preliminar al prezenţei mele la interogativul pur al viitorului morţii

Survenită în fluiditatea temporalităţii fenomenale, moartea nu lasă semne ce ar trimite la posibila ei esenţă, nu întregeşte imaginea fenomenului, nu rotunjeşte orizontul unui răspuns care fără de ea ar fi fost incomplet. Insinuată în dia-cronia subiectivităţii, nu devine un *acum* al timpului prezent, nu substituie dimensiunea unui ceva care, dacă ea ar fi lipsit, însemna fiinţare. Lipsită de temporalitate, moartea apare ca dia-cronie a disparentului fără urme; lipsită şi de esenţă, ea vine ca eveniment al non-evenimenţialului, purtătoarea de cuvânt a unui mesaj care, în loc să transmită un conţinut de informaţie, deschide un orizont interogativ, evidenţă a unei prezenţe fără conţinut sau al cărei conţinut e ireductibil la esenţe. Lipsită de esenţă, intelecţia irealizabilă a morţii îşi translează conţinutul în afecţiunea neliniştii.[892] Neliniştea se insinuează prin punerea în interogaţie a prezenţei mele *aici,* pe punctul de a-mi pierde avantajul fiinţării în lume - neliniştea ca sustragere nejustificată a suficienţei raţiunii fiinţării în modul aici-acum, pasiune fără referent consumându-se în travaliul îndepărtării. Sunt al morţii mele, care nu există, cu atât mai mult, cu cât sunt mai departe de mine în neliniştea ce defrişează una după alta raţiunile fiinţării. Ontologia ca posibilitate a gândirii sub specia fiinţei sau esenţei nu poate da un răspuns. Analitica existenţială vine să o înlocuiască. Deschiderea interogativă pe care o semnalează moartea fără a o formula problematic nu poate fi soluţionată ca teză, ca enunţ, ca predicaţie. Levinas întăreşte acest fapt, interogativul morţii nu se soluţionează, ci se îndură, se suportă în ne-linişte, afectare emfatică a esanţei morţii. Moartea răsare în afecţiunea evidenţei mortitudinii ca posibilitatea lipsită de act, acela tocmai în care eu îmi lipsesc prezenţei mele aici: *„în ivirea a ceea ce îmi este propriu mijeşte deja moartea. "*[SS3] E propriu faptul de a putea să mor, dar şi acela de a nu fi mort pentru mine niciodată. Nefiind un acum, moartea *se mijeşte* rămânând încă departe, acoperită de distanţa lipsei de atribut. Esenţei mele *(la miennete)* îi lipseşte mereu această pură posibilitate a faptului de a fi murit.[894] Eu pot fiinţa în temeiul acestei lipse, în această carenţă metafizică - moartea ca temei negativ al posibilităţii de fiinţare. Negativitatea morţii ca temei al posibilităţii mele de fiinţare se integrează astfel viziunii despre totalitatea acestui al meu *(la miennete).* în definiţia mea intră şi faptul de a fiinţa în esenţa

temeiului negativ al morţii mele, în a cărei deschidere interogativă se situează prezenţa mea ca răspuns preliminar.

Este frecventă asimilarea în analizele levinasiene a ideii de fiinţare în lume cu ideea intenţionalităţii; altminteri nu ar fi justă susţinerea că moartea reprezintă „sfârşitul fiinţei-în-lume". Adoptând limbajul heideggerian asupra căruia face ample comentarii de-a lungul întregii cariere, repetă, în fond, clişeul la îndemână asupra căruia stoicii au meditat îndelung şi cu rigoare, că nu poate fi epuizată analitica esenţei umanului fără a implica problema morţii. Sensul istoricităţii s-ar dezvălui incomplet, dacă posibilitatea morţii nu ar condiţiona orice experienţă posibilă. A spune că moartea e sfârşit al fiinţei-în-lume[895] înseamnă a reduce teza ontologică a fiinţării la condiţiile intenţionalităţii, altfel spus, a practica o ontologie restrictivă care nu mai vrea să ţină cont de exterioritatea pură, de impersonalul şi neutrul *Se* al subzistentului. Nici Heidegger şi nici Levinas nu au putut gândi fiinţa fără subiect şi, implicit, n-au putut înţelege esenţa fiinţării dincolo de

[8,2] „Moartea parc să trimită la o întrebare tară date, modalitate a unei excluderi, ducând cu gândul la un terţ exclus (în afara alternativei fiinţă-neant), iscând prin asta o gândire dificilă ori imposibilă - gândire ori ne-linişte - de care va trebui totuşi să ne agăţăm, pe care va trebui să o abordăm ca pe o întrebare fără date, şi pe care va trebui să o îndurăm ", *MT,* p. 59.

MT, p. 61.

[8,1,1] *„Dasein-ul* nu va fi un tot decât printr-o anume relaţie cu moartea ". MT, p. 62.

[685] „Sensul morţii este interpretat de la bun început ca sfârşit al fiinţei-în-lume. ca aneantizare. Enigma este ştearsă din fenomen." (MT., p. 63) şi mai departe: „E cu neputinţă să nu deslueşti sfârşitul şi aneantizarea în fenomenul morţii. Dar aceasta din urmă nu coincide cu distrugerea vreunui obiect neînsufleţit ori a vreunei vietăţi oarecare, cu eroziunea unei pietre ori cu evaporarea unei ape, unde, întotdeauna, după distrugerea configuraţiilor materialele subzistă şi unde însăşi distrugerea se plasează între un înainte şi un după, care aparţin, împreună cu distrugerea, aceleiaşi linii a timpului, aceleiaşi iviri, aceleiaşi lumi ", *ibidem,* p. 64. condiţiile de reprezentare. Este aruncată în joc incapacitatea majoră a filosofiei sec. XX de a concepe altfel lumea decât proiect al subiectivităţii, ceea ce-i conferă statutul de tablou estetic mai degrabă decât filosofie a naturii. Nici moartea nu e gândită ca un fenomen prezent pretutindeni în natură - lucrurile sfârşesc, numai omul moare ci doar în acea parte a naturii unde se produce intenţie, conştiinţa apriorică. Şi deocamdată nu cred că pot fi întrezărite şansele urtei filosofii a obiectivităţii pure (care n-ar exclude nicidecum subiectul), de unde ar trebui să înţelegem că abia dacă suntem pe punctul de a putea bănui imensitatea schimbării pe care a introdus-o fenomenologia în istoria gândirii umane.

Iminenţa ezitantă a posibilităţii morţii este în acelaşi timp condiţia relaţiei cu celălalt, a cărui moarte nu s-a petrecut încă şi de care, în termeni levinasieni, pot fi încă responsabil. Această ezitare e semnificativă în filosofia iui Levinas. Se ştie, eu ştiu că celălalt e afectat

de mortitudine cum sunt şi eu, dar răstimpul cât încă moartea nu s-a petrecut - şi întreaga existenţă istorială este acest răstimp - e favorabil intenţiei responsabile, pot realiza prezenţa alterităţii ca pe o provocare interogativă la care să răspund prin însăşi situarea afectată a prezenţei mele aici. A exista ca persoană revine, pentru Levinas, la a fi responsabil[905] de celălalt. Proiectul ontologic al omului nu se constituie pe aprehensiunile solitudinii ci în dialog, în relaţia faţă-către-faţă şi, în cele din urmă, în responsabilitatea infinită - ceea ce e totuna cu a spune deferenţă faţă de destinul celuilalt, chiar sau, mai cu seamă, când moartea lui s-a petrecut deja. Irevocabilul morţii lui îmi parvine - câtă vreme stărui în responsabilitate - ca vină, culpabilitate[906] a asumării inasumabilului. Gravitatea morţii celuilalt, deşi nu i se poate stabili principiul, îmi pare atât de inechitabilă, încât pot s-o văd ca pedeapsă la o vină neprecizată, iar responsabilitatea faţă de celălalt îmi devine atunci culpabilitate a faptului de a-1 lăsa (mai bine spus, a-mi fi scăpat) să fie muritor. Ca şi cum mi-ar fi revenit mie sarcina de a veghea, într-un *a priori* ce mă devansează dintotdeauna, la posibilitatea ivirii morţii, ca şi cum nu m-aş fi achitat de această sarcină inasumabilă. Moartea lui survenită ca neatenţie a mea mă învinovăţeşte, îmi implică solidaritatea în aşa măsură, încât eu mor tocmai ca şi consecinţă a morţii lui pe care n-am ştiut s-o preîntâmpin. Nu se poate lupta cu durerea, cu limita sau cu moartea celuilalt, dar se poate evita in-diferenţa la acestea; nu e vorba de implicare a curiozităţii pentru *ce i s-a întâmplat* celuilalt, frivolitate a faptului divers prin care se truchează adevărul tragediei lui, cât de o hiperconsideraţie a solidarităţii până într-atât încât, ~hiar dacă celălah îmi e complet necunoscut, să pot admite că moartea lui mă priveşte ca inculpare a faptului de a-i fi supravieţuitor: *„In culpabilitatea de supravieţuitor, moartea celuilalt mă priveşte. Moartea mea este partea mea din moartea semenului şi în moartea mea îmi mor moartea aceasta care e greşeala mea."*[907]

Trebuie recunoscut în textul lui Levinas un anumit retorism etic. A trăi cu vinovăţie pentru moartea celuilalt atunci când tu nu ai nici o vină imediată este şi un exces de importanţă de sine ca şi cum cineva ar putea trăi etern în numele celuilalt, ca şi cum ar fi în puterea eului să-şi decidă condiţiile în care va fi deposedat de avantajul elementar al fiinţării. Asimetria relaţiei cu celălalt este una de roluri, celălalt este hiperimportant în raport cu mine care sunt hiperresponsabil faţă de el, printr-un mecanism al elecţiunii sau, cum apare uneori în textele lui

905[696] „Moartea pe care o semnifică sfârşitul nu poate măsura intreaga consecinţă a morţii, decât devenind responsabilitate faţă de semen. Prin aceasta, în realitate, devenim noi înşine: ne facem pe noi înşine, prin această responsabilitate inalienabilă, ce nu poate fi trecută altcuiva. Sunt în aşa măsură responsabil de moartea celuilalt, încât mă includ în moarte ', *MT,* p. 72.

906 „O responsabilitate faţă de semen prin faptul de a-i îndura nenorocirea ori sfârşitul ca şi cum am fi vinovaţi de asta. Ultimă apropiere. A supravieţui în chip de vinovat ", *MT,* pp. 67-68.

907 *MT,* p. 68.

Levinas, în virtutea unui apriorism etic a cărui asumare relaţională pare obligatorie - un soi de fatalitate a responsabilităţii indenegabile. Gravitate are numai moartea semenului într-atât, încât moartea mea pare neglijabilă, reductibilă la ispăşirea unei vini, aceea de a fi supravieţuit morţilor anterioare. Faptul de a fi precedat de moartea cuiva este deja, pentru Levinas, o culpă ca şi cum ar fi o anomalie ca şi ceilalţi să beneficieze de o moarte privată. Asumarea culpabilă a morţii celorlalţi se constituie ca şi complex al celui ce-şi revendică exclusivitatea mortitudinii vrând astfel a-i absolvi pe ceilalţi, un soi de mesianism afabil. înseamnă să alienezi în aşa fel realitatea încât să nu mai permiţi celuilalt să poată fi vinovat pentru moartea lui (eroare, risc, sinucidere) ori unei evoluţii naturale (boală, bătrâneţe) sau pur şi simplu, unei instanţe terţiare (destin, Dumnezeu). Predica responsabilităţii înseamnă şi uitarea faptului de a mai fi umil, de a-ţi realiza nimicnicitatea până la a fi conştient de incapacitatea intenţională a responsabilităţii. Şi, printr-o circularitate a demersului, preocuparea pentru responsabilitatea faţă de moartea celuilalt înseamnă preocupare pentru sine ca cel ce este responsabil, adică pentru propria fiinţare ce se proiectează în ipostaza responsabilităţii obvioase. De la proiectul etic şi până la dogma ideologică nu mai e decât o distanţă atât de mică, încât deja a şi fost străbătută. Cel ce fiinţează în vederea morţii nu poate fi responsabil la modul metafizic absolut propus de Levinas.

Moartea este rea-voinţă; ameninţarea celuilalt; intervalul; amânarea

Principial nu ne împiedică nimic să trecem de la tratarea strict filosofică a morţii ca limită ori epifanie a neantului sau cea psihologică, unde ne întâlnim cu o reţea foarte complexă de reacţii pe cât de diverse, pe atât dt lămuritoare vizavi de adaptarea la necunoscutul-limită al morţii, la o tratare etică. Ambiţia de-a fi cât mai adecvaţi sensurilor levinasiene ne solicită să mai facem un pas în analiza fragmentelor - multe - în care e adusă în discurs problema morţii. Să considerăm, preţ de un scurt subcapitol, relaţia dintre moarte, temporalitate şi amânare. Nu e singurul loc unde vorbim despre ele. Vectorizarea către viitor a fricii sau aşteptării morţii, întemeiată pe însuşi sensul derulării experienţei conforme cu temporalitatea, permite observaţia comportamentului pe *interval* - între fiinţa mea *acum,* în prezent, şi un *acela,* atunci *când va fi să fie!* (poate un pic retoric spus). Intervalul leagă certitudinea imbatabilă a fiinţării la capătul lui *acum* de preocuparea retorică pentru certitudinea celuilalt capăt, *când va fi să fie!* Sensul intervalului, demarcat la extrema opusă de evenimentul

inevitabil mereu inactual al morţii, îl dezvoltă conştiinţa *amânării* - timp suficient ca să trăieşti şi să te oferi celuilalt, ca să te bucuri şi să te întristezi, timp în care te bucuri de avantajul paradoxal de-a subîntinde fiinţarea nct/m-ului şi nonfiinţarea lui *atunci.*

Violenţa certitudinii ultime, dezamorsată rapsodic prin diverse tertipuri eufemizante, loveşte cu precizia unui duşman de moarte, fără menajamente, fără scrupule, fără ezitări. Moartea nu vine neapărat ca un fenomen neutru al naturii, ca noaptea, ca furtuna, ca frigul; ea vine ca tăişul de sabie, ca ghilotina, ca glonţul, ca otrava, adică în mod orientat şi cu destinaţie expresă, anume pentru a mă anihila pe mine. Intervalul până atunci, *când va fi să fie!,* este important pentru a-mi înţelege propria temporalitate, relaţia cu un inevitabil pe care încă reuşesc să-l escamotez, să-mi fac timp pentru a fi dăruit celuilalt, să-mi transfer grija ipseităţii în grijă pentru altul, ca şi cum astfel moartea nu m-ar mai putea găsi acasă în ipseitate. A fi *separat* radical şi a fi întru totul *dăruit e* modalitatea de-a se valoriza a fiinţării temporalităţii[908] [909] [910] intervalului. Conştiinţa ştie că omul va muri, eu, tu, flecare, că se va întâmpla la o dată precisă, într-un chip banal, stupid, glorios, însă ştie şi că, pentru moment, el există în mod emfatic - exprimă, semnifică, se bucură, suferă, vorbeşte despre toate acestea; viaţa lui pentru moment este chiar *emfaza amânării,* întârziere în juisarea inactualităţii morţii, conştienţă a interiorului ce este prin natură transcendentă însăşi posibilităţii de a fi atins de moarte.

Dar aplecarea problematizantă, conversia teoretică nu întârzie să se afirme mizând pe achiziţia de securitate a intervalului. Problema morţii trebuie pusă şi întotdeauna este prea târziu ca ea să mai fie întârziată; o dată rostită, ea nu trimite univoc şi cert la capătul celălalt, *când va fi să fie!* Moartea se revelă ca un *originar*[300]*,* dar putem spune chiar ca un principial, ceva a cărui valabilitate nu poate fi decât afirmativă. Moartea este sigură, este aici, dar *nu încă.* Fiind originară, înseamnă că de la început şi în chip principial libertatea faţă de ea este *nulă.* Nu există un tip de fiinţare şi un moment al vieţii în care să poţi alege a nu fi *încă* muritor. Timpul este ocolul certitudinii originarului morţii, amânarea confirmării inevitabilităţii ei, refluxul anacronic al liniarităţii ei vectoriale. Fiinţarea în timp e afectată de ostilitatea personală, de

---

908[6]" „O fiinţă în acelaşi timp independentă de o alta şi totuşi oferită ei este o fiinţă temporală: violenţei inevitabile a morţii. ea îi opune timpul său. care este amânarea însăşi. (...) Timpul e tocmai faptul că existenţa fiinţei muritoare - oferită violenţei - nu este o fiinţă pentru moarte, ci acel *nu încă,* un fel de a fi împotriva morţii. o retragere faţă de moarte în chiar sânul apropierii sale inexorabile ", *TI,* pp. 196-197 (a se remarca trimiterea la teza heideggeriană căreia îi opune atât un sens nou, cât şi, mai cu seamă, un principiu existenţial nou. etic, trăire împotriva morţii şi pentru viaţa celuilalt).

909 ..... priza pe care o are violenţa asupra acestei fiinţe - mortalitatea acestei fiinţe - este un fapt originar. însăşi

910libertatea nu este altceva decât amânarea ei prin timp ", *TI,* p. 197.

violenţa duşmănoasă a morţii, epifanizată în istorie prin crimă şi război. Fără voia mea, eu sunt în luptă cu moartea ca şi cu un adversar. Levinas valorifică puterea de sugestie a metaforelor războiului. Luptând cu moartea, nu se poate lupta totuşi împotriva ei; nu se pune problema unei dispute în care adversarul meu are şanse egaie cu mine să fie anihilat. Nu pot ucide moartea care, în schimb, mă poate ucide pe mine. De la început jocul e măsluit. Rezultatul a fost decis, dar se întârzie pronunţarea lui. Eu pot lupta bine, pot para loviturile, pot întârzia lovitura fatală, dar nu pot nicidecum să o evit definitiv. în fapt, ceea ce nu trebuie să aflu, lovitura fatală, mi-a fost aplicată mai înainte să ştiu că sunt în luptă, dar mi s-a dat satisfacţia adversităţii, mi s-a permis să cred că pot lupta, că merit să mă numesc adversar, că arta[901] mea de a lupta are o raţiune. A fi în luptă, a mă găsi în război este semnul că însăşi violenţa permite intervalul amânării morţii; *se luptă pentru a nu muri,* dar totodată *se luptă pentru a nu mai trebui să lupţi,* indiferent dacă pacea vine prin moartea celuilalt ori printr-un pact reciproc; se luptă pentru a escamota fatalitatea înfrângerii. Violenţa neagă, în interval, moartea, războiul este în sine negativ - se luptă pentru a nu mai fi nevoie să se lupte, se luptă pentru un nou sens al timpului când inevitabilul nu va trebui să fie presant, se luptă pentru o relaxare a certitudinii morţii. Nu se poate lupta pentru a nu mai trebui să mori, dar se luptă pentru a nu mai trebui să trăieşti luptând; nu se luptă pentru a evita moartea, ci pentru a o face previzibilă, pentru a controla căile prin care parvine. Pacea este acel interval în care ai tot timpul la îndemână pentru a-ţi prevedea moartea, în care-ţi poţi permite chiar răsfăţul de a o programa. Se luptă pentru o victorie a chipului peste care moartea vrea să tragă o perdea definitivă, *„violenţa nu poate viza decât un chip* Sensul metafizic al războiului constă în vizarea unui chip, a transcendenţei interiorităţii ascunse de ochii ce se văd, de capul ce poate cădea. Dimensiunea etică[911] a temporalităţii devine vizibilă în capacitatea de a-ţi dedica intervalul unei alte persoane, de a-ţi trăi amânarea morţii în contul vieţii celuilalt.

Posibilitatea crimei presupune că făptaşul cunoaşte bine legătura dintre moarte şi aneantizare. Pasiunea[912] crimei - Levinas face aplicaţie pe cazul Cain-Abel - permite manifestarea practică a unui misionarism, asumarea unei delegaţii metafizice direct de la izvorul neantului. A-1 ucide pe celălalt se poate manifesta ca voinţă ca el să nu mai fie, însă chipul lui, unul ce este chip pentru mine, se refuză neantului prin chiar intangibilul interiorităţii. Probabil că minimul paradox ce ne pândeşte e

---

911 ‘>01 „Iar îndemânarea mea amână inevitabilul ", *TI,* p. 197.

’02 „Amânarea morţii într-o voinţă muritoare - timpul - este modul de existenţă şi realitatea unei fiinţe separate intrate în raport cu Celălalt ", *TI,* p. 204.

912 ’ro „Intenţionalitatea spontană a acestei pasiuni vizează aneantizarea”. *TI,* p. 205.

că putem ucide fără[913] a putea anihila, putem distruge exterioritatea celuilalt dar nu avem putere asupra transcendenţei interiorităţii lui separate. Ba interioritatea lui devine cu atât mai evidentă, cu cât vrem sau chiar ucidem exteriorul celuilalt - fantasmele ce revin în vis, imaginile celuilalt care vin să posede chiar conştiinţa mea, care arată cu degetul şi râd a răzbunare. Voinţa morţii celuilalt răstoarnă sensul natural al voinţei ca afirmare de fiinţă, translatează supoziţia neantului într-o ilicită formă de actualitate a temporalităţii celuilalt. Caracterul ameninţător al morţii poate veni din acea rea-voinţă, impuls strecurat în inte.stiţiilc modalităţii temporale ale cuiva care se defineşte încă prin subzistenţă în interval. Astfel, moartea ca şi crimă capătă sens moral, devine păcat, vinovăţie, dimensionează timpul celuilalt ca şi ocazie a revelării certitudinii morţii - moartea e certă numai pentru că celălalt poate muri. Interdictul omuciderii are drept formulare pozitivă respectul chipului celuilalt care, în mod real, nu trimite către neant, nu e cale spre nefiinţă.

Cunoaşterea morţii ca una ce mă priveşte personal nu este rezultanta unei deducţii analogice pornind de la moartea altuia. Ea ar fi mai degrabă *„ teama pe care pot s-o am pentru fiinţa mea"*[914]*,* ştiinţă a neputinţei de a evita propriul neant. Forma gnosică a ştiinţei revine, în acest caz, la sentimentul restrângerii intervalului în care amânarea e posibilă, intuiţia temporală a apropierii inexorabile a ceea ce *va fi să fie!* Teama resimte inevitabilitatea ca pe o ameninţare, semnifică timpul ca pe o formă de violenţă, se raportează la viitor ca la epifania cronomorfă a nimicului propriu cu atât mai înfricoşătoare, cu cât nu se ştie când se arată. A şti moartea, adică a fi sigur că vine în toiul totalei ignoranţe a momentului când *va fi să fie!* A şti că nu ştii *când* şi a trata fiecare moment de teamă ca preţ al întârzierii. Totala ignoranţă[915] mă dezarmează, face inutile armele cu care sunt gata să lupt; de aceea puterea de-a mă învinge a morţii îmi apare ca vicleşug şi lovitură ucigaşă. Moartea nu doar că mă afectează, ea atentează la viaţa mea asemeni unui duşman necruţător; cu asta nu propunem o alterare personalizantă a sensului morţii, ci vrem să semnificăm un anume mod de percepţie, întâmpinarea ei ca şi cum ar fi consecinţa eficientă a unei voinţe, un atentat la iluzia eternităţii care e proprie structurii eului. Nu se poate deduce moartea din determinaţiile proprii la care eul accede în aprehensiune, în introspecţie, în autoanaliză. Asta face ca atunci când

913 „Această mişcare de aneantizare în crimă are aşadar un sens pur relativ, ca trecere la limită a unei negaţii încercate in interiorul lumii. în realitate, ea ne conduce către o ordine căreia nu-i putem defini nimic, nici măcar fiinţa, antiteză a imposibilului neant.", *TI,* p. 205.

914 TI, p. 205.

915 „Caracterul imprevizibil al morţii provine din aceea că ea nu se găseşte în nici un orizont. Ea nu se oferă nici unei cuprinderi. Ea mă cuprinde fără a-mi lăsa şansa pe care o acordă lupta, căci, in lupta reciprocă, eu cuprind ceea ce mă prinde, in moarte sunt expus violenţei absolute, crimei în noapte.*'. TI, p. 206.

trebuie să-i dea un sens, moartea să se prezinte ca adversitate cvasiintenţională. Mergând un pas mai departe, dacă admitem că cineva, persoana unui altul, este un mijloc posibil prin care moartea vine la mine, e admis să interpretez asta ca pe un atentat indirect; celălalt este braţul înarmat prin care moartea însăşi mă ucide, este un ucigaş fără simbrie. Şi chiar acesta e sensul adânc al crimei, metafizica obscură a posibilităţii în general a gestului omucid, faptul că ea e posibilă numai prin moarte. Dacă moartea nu ar conspira împotriva vieţilor noastre, nu ne-am putea ucide unii pe alţii; nu eu, nu tu suntem ucigaşii, ci moartea. Eu şi tu suntem doar armele acesteia. Voinţa de a ucide e doar contingenţa volitivă a iluminării gnosice că moartea e posibilă. Cât de invidioşi trebuie să fim pe zeii a căror ostilitate reciprocă nu sfârşeşte în crimă! Infinit mai puternici decât cel mai tare dintre oameni, ei nu pot comite crima de care e în stare un copil. Fără a ne lăsa impresionaţi de acest adevăr, recunoaştem că sensul suprem al puterii este chiar omucidul - să-ţi fie dată libertatea de a distruge chipul celuilalt Această particularitate umană ? sensului puterii indică drept misiune pentru orice istorie fondarea acelor etici, sisteme juridice şi instituţii care să împiedice manifestarea degajată a puterii de a ucide. Este performanţa ultimă a raţiunii să fondeze o etică a responsabilităţii, până la sacrificiu, pentru cel pe care eşti înclinat să-l ucizi. N-o spune pentru prima dată Levinas; au spus-o Buddha, Isus, cu o jumătate de gură şi Moise, a spus-o Kant şi o predică oricare pacifist. Pe lângă fondarea unei filosofii proprii, Levinas se înscrie în seria acelor personaje care şi-au propus un plan de salvare pentru specie, au elaborat sisteme eschatologice.

Sensul luptei nu se rezumă, desigur, la scenariul violenţei vizibile în care corpurile se avântă fiecare spre moartea celuilalt ca spre dovada provizorie a propriei imortalităţi. A-ţi ucide adversarul înseamnă a declama un victorios *Eu nu!,* a exhiba transcendenţa propriului chip ca dovada cea mai frapantă că universalitatea morţii nu e totuşi omogenă, că ea este regională şi priveşte în primul rând pe altul, cel care a avut neşansa să fie victimă. In toiul luptei, deşi armele se descarcă, săbiile taie în stânga şi dreapta, moartea[916] este totuşi cea care alege victimele, compune buchetul celor pedepsiţi. Ceea ce loveşte cu putere nu e braţul adversarului, cât, pe neştiute şi cu eficienţă vicleană, braţul invizibil al morţii; eroii se înfruntă prinşi de fervoarea curajului tocmai întrucât au uitat de moartea ce i-a ales deja, dar încă nu le-a comunicat surpriza momentului. Se luptă ca şi cum numai celălalt ar fi muritor, ca şi cum dintr-o dată ar fi justă disimetria care-mi permite mie să fiu nemuritor,

916 „Lupta este deja, sau încă război, război în care. între forţele care se înfruntă, se cască intervalul transcendenţei, se situează în regiunea de unde vine moartea, care poate fi crimă. Ora insolită a venirii sale se apropie precum ora destinului fixată de cineva. Puteri ostile şi răuvoitoare, mai viclene, mai înţelepte decât mine, absolut altele şi prin aceasta doar ostile. îi păstrează secretul. ', *TI,* p. 206.

iar ţie ţi-a retras lucida resemnare a condamnatului. Deşi în aparenţă războiul distribuie moarte, lupta este ritul aprig al uitării că moartea s-a întâmplat deja cu fiecare. Războiul este cea mai violentă afirmaţie a dorinţei de nemurire prin confruntarea cu o situaţie în care vrei să te asiguri că moartea nu pe tine te priveşte, ci pe celălalt. Lupta înseamnă şi uitare, împinsă până la negaţie, a morţii. Războiul ca esenţă a vieţii învaţă că, atâta vreme cât încă se luptă, moartea nu e posibilă şi, în ciuda convenţiei vulgare, nu războiul aduce moartea, ci invers, moartea aduce războiul. în forma lui sângeroasă, războiul ritualizează acest mister al morţii ca violenţă transcendentă.

Transcendenţa violenţei morţii se semnifică, prin luptă, război, ca *relaţie interpersonală.* Se ştie mai bine cine este celălalt atunci când este evident că el poate fi cel prin care moartea mă atacă personal, că este agentul în umbra căruia se ascunde ca pentru a-şi face invizibilă răutatea, a-şi mistifica reaua-voinţă. Moartea ameninţă de dincolo de viaţă, dar şi de dincolo de celălalt; ostilitatea ei se foloseşte de inerţia epifanică a lucrurilor ce pot deveni arme, a fiinţelor ce pot deveni agenţi. Conştiinţa ostilităţii venită din reaua-voinţă îl sacrifică pe celălalt imaginii de sens cu care e învestită manifestarea lui; pare că el îmi este ostii pentru a da un bun alibi ostilităţii metafizice a morţii. Neantul nu-şi dezvăluie i.ivizibilul chip decât scoţând în faţă mascota ma.iipulabilă a unui alt chip - ucigaşul, călăul. Temporalitatea îşi agravează calitatea de relaţie cu moartea în toiul luptei cârd fiecare lovitură pare să restrângă intervalul, să grăbească manifestarea posibilităţii imposibilului; chipul adversarului e acela prin care moartea mă priveşte în ochi, loviturile lui sunt încercări de a-mi tăia în bucăţi rezerva de timp ca şi cum sabia ar putea schimba carnea pe ore şi minute. Lovind în trupul meu, adversarul vrea să-mi *taie timpul* ce mă mai separă încă de moarte. Cel ce îndreaptă spre mine ţeava pistolului ocheşte acel punct temporal de care atârnă ca un candelabru viaţa mea. Astfel voi înţelege că violenţa este chip al temporalităţii decis în proximitatea celuilalt. Lovitura celuilalt descrie o mişcare de iminenţă prin care din ce în ce mai mult risc să nu mai pot scăpa morţii; lovitura ultimă este ca un anunţ victorios, clipa răsunătoare care dă de veste că am încetat să-mi exercit puterea, că am încetat să mai însemn moartea pentru cineva. Momentul final răstoarnă exercitarea intenţională; eu nu pot face pasul în moarte, ca transcendenţă, însă asta nu mă absolvă, căci *„timpul care mă separă de moartea mea se micşorează şi nu încetează să se micşoreze, comportă un ultim interval pe care conştiinţa mea nu îl poate depăşi şi unde un salt se va produce într-un anumit fel de la moarte către mine."*[906] Levinas conturează nuanţat semnificaţia limitei intenţionale a morţii; deşi e dincolo de mine, ea se petrece cu mine, nu pot iniţia principiul care să-i anuleze transcendenţa, dar nu pot evita finitudinea intervalului care încă

mi-o separă, alteritate radicală care riscă să-mi devină proprie. Intenţia temporală curge către posibilitatea morţii fără, totuşi, să se verse vreodată pe tărâmul ei; atunci când moartea se petrece, timpul îşi schimbă cursul, vine el către mine, împotriva mea, *timpul morţii curge în amonte.* Levinas găseşte în iminenţa morţii posibilitatea de semnificare a temporalităţii ca *ameninţare* şi, totodată[909], ca *amânare;* faptul că moartea e iminentă înseamnă că s-a amânat ceea ce tocmai ameninţa să se petreacă, se consumă acea amânare a inevitabilului, că ameninţă să întârzie încă ceea ce e garantat să se-ntâmple. Deşi moartea se grăbeşte să vină, încă n-a avut timp să sosească, aşa încât întârzierea ei poate părea o schimbare tactică, decizia de-a degreva intervalul de sensul strict etic al *fiinţării pentru ...*

Teama de moarte ca violenţă ce mă ameninţă este teamă de celălalt şi teamă pentru viaţa mea; celălalt epifanizează limita intervalului ce ameninţă să se stingă, marchează unghiul din care, fără s-o pot vedea, moartea mă priveşte totuşi pe mine. Violenţa morţii îmi stă în faţă ca şi cum, fără să ştiu, ar fi stat la pândă dintotdeauna - o violenţă originară asemeni stihiilor metafizice. Ea mă transformă din persoană în lucru, mă dă pe mâna celuilalt ca pe o jucărie care-i e permis să o strice. Levinas aminteşte esenţa comercială a relaţiei cu celălalt prin medierea morţii - eu sunt dat, ca un lucru, ca un obiect de schimb, celuilalt. Transcendenţa morţii face troc cu celălalt prin trupul meu muritor, sunt marfă de schimb. Ipseităţii mele îi este retrasă suveranitatea şi e împinsă să joace interesul celui străin, supravieţuitorului morţii mele. A fi muritor - adică a fi expus unei voinţe străine, unde suăinul prin natură e chiai moartea. De unde, reiaţia etică devine hotărârea de a te încredinţa celuilalt, cu toate că ştii că ai fost lăsat pradă morţii, a trăi în serviciul celuilalt pentru a-ţi elibera propria persoană, în mişcarea de iminenţă, de căderea în cercul mişcării gravitaţionale a egoismului, a propune un sens chiar acestei inevitabilităţi, a marca ultimitatea limitei printr-o străfulgerare de responsabilitate - a fi pentru viaţa celuilalt, adică împotriva morţii care tocmai prin el te ameninţă, a-ţi converti adversarul în salvator, a-l dezînvesti de sarcina violenţei şi a-l cuceri ca pe un alt eu a cărui semnificaţie justifică devoţiunea. El devine salvatorul, instructorul şi maestrul meu, dacă mă face să pot vedea moartea de dincolo de violenţa lui, moartea pură fără de epifanii.

---

[909] OS *TI,* p. 207.

[TO] „Ea grăbeşte şi lasă timp. A fi temporal înseamnă a fi deopotrivă pentru moarte şi a avea încă timp, a fi împotriva morţii.”, *TI,* p. 207.

A-l lăsa pc celălalt pradă morţii

în sensul ultim al eticii levinasiene, faptul că celălalt e muritor, această metafizică intolerabilă a umilităţii în raport cu destinul sinelui care se declară etern, se întâmplă din vina mea. Ce fel de vină pot avea eu, care abia de exist în fragmentul temporalităţii mele, pentru eternitatea antecedenţei mortitudinii? Pare exagerată asumarea unei astfel de vini. Gândit cauzal, prin recurs la datele pozitive, aşa este. Numai că eul meu nu e obligat să-şi judece determinabile neapărat prin raportare la delerminaţia cauzală; eu pot restructura intenţional întreaga reţea a determinaţiilor, şi atunci spun că misiunea mea este ca celălalt să nu fie pândit de moarte, de a veghea asupra lui încă de dinainte ca el să se fi născut pentru ca nu cumva, atunci când evenimentul se va petrece, el să se nască direct ca fiinţă-întru-moarte.[917] Culpa mea constă în a nu fi avut autoritatea de a alege imortitudinea lui, de a-i fi menit un sens de fiinţare-în-vederea-vieţii, şi asta nu în virtutea unui complex substitutiv vizavi de divinitate (pe care e stânjenitor să o gândim în relaţie cu moartea), ci simplu, ca veghe nesfârşită asupra lui. Celălalt nu este în chip originar liber să-şi *asume* fiinţarea ca drum către moarte - aici avem rezerve asupra poziţiei levinasiene nu este lăsat să opteze pentru alternativă, iar faptul necesar de a fiinţa dintotdeauna în vederea morţii nu ţine de intenţionalitatea istorială a subiectului. Eul nu se proiectează pe sine ca cel ce vrea să fiinţeze în moarte, condiţia lui nu e formă a activismului proiectiv ca grijă pentru sine, cât pasivitatea cea mai pasivă, ultimitatea faptului de a trebui să aştepţi dintotdeauna împlinirea propriei mortitudini. E o formă 'de pasivitate radicală ce predetermină posibilitatea fiinţării astfel încât, încă din primul moment al istoricităţii sale, eul fiinţează deja sub pecetea acestei decizii luate; este o supunere tară iniţiativă, asumare prin inerţia imperativului fiinţării, complacere fără demnitatea trezirii, moliciune a incapacităţii revoltei.

Pasivitatea originară a fiinţării întru moarte afectează complexul intenţional al eului în aşa măsură, încât nu este posibilă experienţă care să nu rămână însemnată; decizia responsabilităţii pentru ceiăialt este o reacţie compensatorie în perspectivă etică a acelei pasivităţi. Dacă celălalt n-ar fi afectat de mortitudine, responsabilitatea mea pentru el ar fi gratuită, n-ar avea cbiect. Moartea lui îmi deschide posibilitatea

---

917”° Comcntându-1 pc I Icideggcr, Levinas spune: „A muri, pentru *Dasein,* nu înseamnă atingerea punctului final al fiinţei sale, ci faptul că. in fiece moment al fiinţării sale, el se află aproape de sfârşit. Moartea nu este un moment, ci o modalitate-de-a-fi pe care *Daseinul* şi-o asumă de îndată ce el există, astfel încât formula «a trebui, a fi obligat să fii» înseamnă «a trebui, a fi obligat să mori». Aşadar moartea nu trebuie gândită in perspectiva unui viitor neîmplinit, ci. dimpotrivă, timpul trebuie gândit, in mod originar, pornind de la acest fapt-de-a-trebui-să-fii care este şi fapt-de-a-trebui-să-mori Aşa cum *Daseinul,* atâta vreme cât el este, este întotdeauna un «nu încă», tot aşa el este întotdeauna şi sfârşitul său ”, *MT, p. 73.*

iniţiativei grijii pentru el, gravitatea neliniştii pentru pericolul în care fiinţează, inconsolabilul neputinţei de-a-i realiza obstinaţia irevocabilă; moartea lui devine condiţie a asumării unui complex etic, fiinţarea-faţă-către-faţă, a cărui esenţă să depăşească limitele solitudinii. Acel *nu încă* al morţii celuilalt, valabil de-a lungul întregii lui fiinţări, face să-mi apară ezitantă necesitatea confirmării esenţei lui, să-i exploatez ezitarea ca interval al suspendării în care numai este valabilă menirea morţii, să institui utopia absolvirii. Faptul că celălalt încă n-a murit înseamnă, pentru naiva mea responsabilitate, că poate nici nu va mai trebui să moară. Evidenţa ezitării morţii se răsfrânge în afecţiunea mea - şi sfidătoare faţă de cinismul logic care-mi repetă mereu că nu sunt excepţii - ca bucurie prematură a eventualităţii absolvirii lui, bucurie matematică în care eu consider imperativul morţii ca o realizare numerică, cred într-un număr ultim dincolo de care nu mai e nevoie de moarte şi vreau ca celălalt (după o logică a elecţiunii afective) să fie un număr superior ultimului muritor.

Este evident absurdă orice afecţiune personală - circulară ori tranzitivă - care se opune mortitudinii, dar fără astfel de absurditate fiinţarea umană în lume ar fi derizorie, meschină sau mecanică. Opoziţie cu atât mai sublimă, cu cât îşi consumă apoteoza în ridicol, cu atât mai glorioasă, cu cât nu merită laurii nici unei izbânzi, şi ştie de. la început asta. Afecţiunea istorială a fiinţării nu e interesantă prin aceea că susţine posibilul sau că celebrează necesarul. Semnificaţiile cele mai intime ale subiectivităţii provin din harul utopic, din proiectele imposibile, din contradicţiile deliberate lipsite de miză - toate fiind încercări ale depăşirii fiinţei, forme ale transcenderii raţiunilor fiinţării la limita naturalităţii. Voinţa subiectului este un organ transcendental; funcţionarea lui presupune o viaţă fără limitele umanului. Faptul că poate exista voinţa nemuririi şi, paralel, refuzul îndărătnic al morţii confirmă transcendenţa voinţei. Prin voinţa nemuririi infinitul funcţionează în om. Aici vom găsi rezolvarea problemei frecvente a filosofiei modeme - cum poate infinitul să se manifeste în fmitudine. Nu se poate cunoaşte infinitatea, însă ea poate fi voită. Nu există o idee pozitivă a infinitului, însă există un afect pozitiv. Soluţia carteziană e una negativă; prin ideea infinitului, Infinitul se face prezent conştiinţei. Voinţa nemuririi cu complementarul ei, refuzul obstinat al morţii, reprezintă o soluţie afectivă complexă a problemei infinitului, o rezolvare bipolară, pozitivă şi negativă deopotrivă.

Fiinţarea împreună cu celălalt, în relaţia faţă-către-faţă, îmi dezvăluie moartea sub chipul alterităţii. Ireductibilitatea radicală a celuilalt ca un alt eu ce nu poate fi înlocuit de njine şi nici de altcineva, unicitatea istorială a subiectivităţii lui face ca moartea lui să fie chip al singularităţii şi solitudinii pe care-1 recunosc în deferenţă, în numele

căruia pot argumenta. Lăsat în unicitatea lui, celălalt e abandonat necesităţii morţii lui care astfel devine paradigmatică; lăsându-1 pe celălalt să fiinţeze - ştiind că fiinţarea lui este întru moarte - îl las să moară, îl abandonez fără efortul deciziei esenţei lui originare. Acesta e impasul în care s-ar găsi spiritul etic dacă relaţia cu celălalt ar fi un fapt de a-1 lăsa pe celălalt să fiinţeze. Levinas însă consideră că prin responsabilitatea faţă de celălalt, eu îi devin salvare de la solitudinea fiinţării întru moarte; celălalt fiinţează în orizontul deschis de atenţia mea responsabilă[918], orizont al vieţii în care el se regăseşte absolvit. Ceea ce nu e prea clar la Levinas - dincolo de patetismul formulărilor verbale - este manifestarea factică, care să poată fi considerată în chip indubitabil absolvire a celuilalt de moarte. Schema eticii lui funcţionează seducător la nivel formal. însă dacă nu cad pradă iluziei de a crede că fiinţarea e reductibilă la fiinţa eului meu, nu mi-e permis să susţin că eu aş putea, în responsabilitate, să-l salvez pe celălalt. Ceea ce predică mereu Levinas este tocmai ireductibilitatea alterităţii. Atunci, o dată cu moartea lui, mie îmi este luată această ireductibilitate, el îşi pierde autonomia intenţională, devine prin responsabilitatea mea un *alter-ego* în eul meu, un altul-în-acelaşi, care se estompează într-atât, încât să rămână doar efect al afectării mele responsabile; astfel s-ar întâmpla ceea ce principial Levinas vrea să evite, în constanta critică a constituirii transcendentale, reducţia radicală a celuilalt la mine. Pentru a recurge la termenul levinasian, am spune că responsabilitatea post-mortem pentru viaţa celuilalt este emfaza reducţiei fiinţării lui la fiinţarea mea. El continuă, ce-i drept, să fiinţeze, dar nu în neutralitatea ontică a diferenţei lui, nu în libertatea de a abdica de la relaţia cu mine, ci numai strict în fiinţa eului meu, în memoria şi afectivitatea mea; el devine urmă *(trace)* a fiinţării lui anacronice în sensibilitatea mea, afecţiune melancolică ce domină aprehensiunile eului meu. în responsabilitatea mea, celălalt devine captiv post-mortem al experienţei de sine, manufactură pasivă la îndemâna intenţiilor mele etice care şi-au propus recuperarea lui de principiu. Căci ce înseamnă a nu-1 uita pe celălalt? Ce este responsabilitatea pentru el atunci când nu mai există apelul viu al fiinţării lui? Nu altceva decât un exerciţiu de resurecţie anamnezică, o înviere a lui în această eternitate iluzorie a conştiinţei mele. Nu el, ci imaginea lui, reducţia lui imaginară face parte din fauna mai mult sau mai puţin abundentă a memoriei. Imperativul etic îşi propune însă recuperarea lui ca eu autonom, ca subiect viu, iar nu rememorarea istoricităţii lui expirate, în acest punct etica lui Levinas colapsează. Soluţia dorită de el a fost dată mai de demult în eschatologia creştină.

918[9,1] „Apropierea aproapelui nu se află oare în responsabilitatea mea fa|â de moartea lui? Atunci relaţia mea cu infinitul este răsturnată, trecând în această responsabilitate. Moartea de pe chipul celuilalt cm este modalitatea prin care alteritatea de care este afectat Acelaşi face să se spargă identitatea sa de Acelaşi, sub forma unei întrebări care se naşte în el ", *M I.* p. 165.

Ceilalţi, toţi muritorii care au vieţuit vreodată pot fi salvaţi doar dacă vor învia personal, în carne şi oase, nu în nostalgiile vreunui exaltat. Din această perspectivă, cea a unei ontologii a salvării, autorul nostru rămâne un rapsod, proiectul lui rămâne esenţialmente literar. Insistenţa reluării formulelor imperativ etice este specifică exaltărilor neputincioase care vor să se reabiliteze în generalitatea principială a aplicabilităţii lor. De fapt, complexul major al eticii 'levinasiene, ca de altfel al> oricărei etici, este acela de a nu putea fi soteriologie la modul cel mai propriu, de a rămâne în cel mai fericit c?z o grandioasă reverie utopică

Jubilaţia imundă a excepţiei (apologul lui Ivan Ilici)

Moartea celuilalt nu trimite regulat doar la un exerciţiu de aplicaţie generalizantă în urma căruia să-mi apară ca necesară şi moartea mea, ea este şi ocazia constatării inactualităţii funciare a morţii mele. Oricâţi ar fi cei ce mor, nu este suficient numărul lor pentru a considera că şi eu voi face parte din sumă, ca şi cum, dacă eu nu sunt, totuşi, un exceptat, este nevoie măcar de un ocol infinit până să se ajungă la mine. Eu sunt supravieţuitorul prin definiţie. Toţi cei muritori mor înaintea mea. Menirea mea este de a fi ultimul - dincolo de mine numeraţia nu se mai face. Această convingere nu exprimă adevărul obiectiv, nici nu poate fi confirmat dintr-o perspectivă exterioară. însă subiectivităţii mele numai aşa i se pot reprezenta evenimentele. în *Moartea lui Ivan Ilici*[919], Tolstoi descrie o scenă funerară la care sunt mărturisite gândurile câtorva dintre cei prezenţi. Condoleanţele sunt ocazia de a aduce moartea în discuţie, de a o realiza ca problemă şi limbaj, dar obligatoriu cu referire la altul. A le transmite înseamnă, chiar dacă taci din smerenie, a-ţi spune: *„Asta nu mi se putea întâmpla mie. Ce ciudăţenie că există moarte şi totuşi ea nu e, niciodată, moartea mea!"* Sinceritatea condoleanţelor, dincolo de suferinţa pe care o încerci, este un mesaj indirect că tu eşti nemuritor. în condoleanţe transmiţi morţii impunitatea secretă a prezenţei tale aici. Nu trebuie implicată vreo vină morală în recunoştinţa spontană încercată de oricare eu în calitate de supravieţuitor. Sicriul pare un obiect magic în care stă ţintuită o moarte care nicidecum nu mă poate privi pe mine. Atenţia îndreptată asupra sicriului în care *nu sunt eu* mă face, într-un elan de emfază afectivă, *stăpânul* morţii. Mă pot imagina pe mine mort într-un sicriu, dar *nu acum, nu tocmai* în acest moment în care mă tocmesc cu imaginaţia mea. Timpul morţii mele este absolut imaginar, pe când acum asist la o moarte reală. Deci nu sunt identice, nu e totuna. Poate fi actuală orice

919I'[12] Pomenită şi de Heidegger in *SuZ* (p. 302. în ed. rom), şi amplu comentată de VI. Jankelevitch în *Tratat despre*

moarte, cu o singură, unică excepţie, moartea mea. Şi n-am nici un merit, n-am făcut nici un efort ca să beneficiez de asta.

În scena funebră ce-l are ca personaj pe defunctul Ivan Ilici se resimte din parte celor care i-au supravieţuit acea jubilaţie pe care am numit-o imundă, de a nu fi (ei), el, fiecare în parte, cel care a murit, ci un altul, un cunoscut, chiar un prieten, dar *nu tocmai* el. Este tolerant la evidenţa morţii cu o condiţie, să nu aibă pretenţia de generalitate, să nu-1 privească pe el. Viaţa proprie pare dintr-o dată o achiziţie foarte rentabilă, acum când e evident că celălalt, decedatul, nu mai are ce face cu a lui. Un şir de promisiuni infinite se prefigurează de acum, ca şi cum abia în acest moment ar fi realizat teribilul avantaj de a nu fi murit ca pe o dobândă infinită la o viaţă cu care nu prea a ştiut ce să facă. Numai când e evident că celălalt a murit eu realizez că sunt infinit supravieţuitor, că mi-a rămas o viaţă ce dintr-o dată îmi pare mai mult decât mi-aş fi putut imagina; faptul că am supravieţuit e ca şi cum aş fi dobândit infinitatea şi dreptul la excepţie. într-un pasaj, final al povestirii, c^nd Ivan se îmbolnăveşte şi e pe moarte, concepe schema de judecare a celui ce se vrea exceptat, pe care noi o vom reformula conform intereselor doxice ale studiului nostru. *Enunţul logic că „toţi oamenii sunt muritori" este convenabil cu condiţia să nu vrem să-i probăm. Acel „toţi" e o sumă abstractă din cate subiectul judecăţii poate foarte bine să considere că nu face parte. Riguros vorbind, „toţi" înseamnă chiar „toţi", inclusiv eu. Dar nu mă poate constrânge nimeni să fiu atât de riguros. Judecăţile matematice sunt impecabile, dar moartea mea nu e o judecată matematică. Din enunţul general: „toţi oamenii sunt muritori" pot deriva senin că Socrate, de pildă, e muritor, că Aristotel e muritor, că ţarul Petru cel Mare e muritor, că, de exemplu, tu eşti muritor. Dar mi se pare incoerent şi împotriva bunului-simţ - de care destinul sau Dumnezeu, dacă se respectă, ar trebui să ţină cont - ca eu să fiu muritor. Nu mai contează aici judecata logică, cât una deziratívă. Or, superioritatea respectabilă a dorinţei mele, de la care ar trebui să luaţi exemplu, îmi cere să fiu nemuritor. Dacă nu se poate asta, măcar s-o lăsăm pe mai târziu. Moartea celorlalţi e o problemă de silogism, pe când moartea mea e ceva personal. Deci nu putem judeca cu aceeaşi măsură. Sunt cinic eu (Ivan) dacă doresc să fiu nemuritor? Sunt culpabil eu (Ivan) pentru că ceilalţi mor, pentru că tu, bunăoară, vei muri? Pot eu decide ca voi să fiţi salvaţi? Dacă nu, atunci cu ce v-ar ajuta moartea mea, de ce să vă fiu solidar? Să-mi accept moartea numai pentru că voi toţi ceilalţi sunteţi muritori? Cu ce s-ar schimba statutul vostru? Nu aveţi nimic de câştigat dacă şi eu voi muri! Insă dacă nu voi muri, cineva are de câştigat ceva infinit, chiar dacă, dintr-o pură şi inocentă întâmplare, eu sunt acela. Un singur supravieţuitor împotriva morţii ar însemna infinit mai mult decât încă o moarte în plus peste toate*

celelalte. Dacă eu nu voi muri, atunci voi cu toţii veţi putea afla că moartea nu este misterul ultim, că nu e o regulă fără excepţii, că universalitatea ei nu e chiar atât de universală. Eu voi câştiga o viaţă infinită, iar voi, o speranţă infinită. Fiecare din voi va putea crede că asemeni mie va fi nemuritor. Nu vreau să vă livrez o speranţă deşartă. Vreau să mă înţelegeţi, eu nu pot fi muritor. Voi care sunteţi discipolii lui Aristotel credeţi in adevăruri generale, credeţi că viaţa şi moartea sunt ca feţele unui ban, nu poţi să le desparţi; aşa e şi mintea voastră, ca feţele unui ban, afirmaţia şi negaţia merg împreună. Dar eu care nu sunt preocupat de logică, ci de viata mea, nu vreau un adevăr universal, ci unul particular, cum viaţa mea nu e una universală, ci tocmai a mea, a lui Ivan Ilici, care are numai o mamă, care s-a născut numai o dată, care dacă va muri, va pierde totul şi nu va mai fi nicicând. Nu cred în afirmaţie şi negaţie, vreau o afirmaţie fără limite, aşa cum soarele nu se întunecă, chiar dacă uneori se face noapte, aşa cum cerul nu oboseşte să fie înalt oricât ai urca şi nu simte dorinţa să coboare. Dacă eu voi muri, cine va mai afla taina nemuririi, cine vă va putea spune vouă cum e? Dacă ar fi permisă cuiva această excepţie, dacă măcar un om ar căpăta dezlegare de moarte, de ce în principiu n-aş putea fi eu acela? Veţi spune că sunt alienat, că pol crede intr-o posibilitate a excepţiei mele de la o regulă pe care până acum n-a incălcat-o nimeni. Răspund: faptul că până la mine toţi oamenii au murit nu mă poate convinge să vreau ca şi eu să mor. Ivan Ilici nu este Socrate ori Aristotel. Ivan Ilici sunt eu (Eul absolut). Eu nu sun! o regulă umană, ci tocmai acel unic cineva care n-a mai fost nicicând şi dacă voi renunţa să fiu nemuritor, nici nu va mai putea fi. Veţi zice că sunt lipsit de moralitate. Creştinul spune să mor pentru aproapele meu. Dar oare aş putea într-adevăr să o fac? Deşi Isus a murit pentru toţi, fiecare continuă să moară pe pielea lui. Pruncul ca şi bătrânul, cel sănătos ca şi cel smintit, femeia ca şi animalul. Nu-mi vorbiţi de viaţă veşnică după moarte. Eu cer viaţă veşnică înainte de moarte. Nu e o diferenţă prea mare. De ce să mai faci efortul de a muri când poţi trăi veşnic şi fără de moarte? Fără insulele fericiţilor, fără zei, fără îngeri. Aici, in casa mea, în oraşul meu taciturn, cu pruncii mei neastâmpăraţi, cu soţia mea cicălitoare. Cu toate aceste lucruri mici, care nu sunt cele mai bune dintre lucrurile posibile (să nu-l dezamăgesc prea tare pe venerabilul Leibniz!), vreau să fiu nemuritor. Nu l-am ascultat pe Leibniz, nu pot şti raţiunile divine, nici dacă trăiesc în cea mai bună lume posibilă. Dar chiar dacă aceasta ar fi cea mai rea, aşa cum e acum, vreau ca viaţa mea să continue, să nu se atingă moartea de mine, să fiu lăsat în pace în această lume pe care nu mi-am ales-o când m-am născut, dar aleg acum să rămân în ea. Budistul îmi promite că după moarte mă voi elibera, nu va mai trebui să sufăr, să trăiesc în iluzie şi ignoranţă. Dar eu nu vreau acea eliberare. Sufăr, sunt bolnav, sunt

dezamăgit, mă ia uneori tristeţea, trebuie să muncesc şi să obosesc, sunt ignorant la marile secrete ale vieţii. Cu toate acestea, eu, Ivan Ilici vreau să-mi continuu viaţa mea, aşa cum e acum. Nu vreau mai mult bine, nu vreau să fu mai fericit, vreau numai să se continue ceea ce este. Nu sunt un erou, n-am făcut nici un gest care să conteze pentru istorie. Nu sunt nici sfânt, nici geniu. Sunt un funcţionar umil; oricui viaţa mea îi este de prisos, cu excepţia mea. Vreau să se ţină cont de această excepţie şi cel ce ia deciziile finale să nu ignore dispreţuitor demnitatea mea de a alege, chiar acum când aleg să nu mor. Dacă mă voi răzgândi, vă ţin eu la curent.

Am imaginat pornind de la figura lui Ivan percepţia morţii sinelui prin contrapunct cu moartea celuilalt. Fără să-l considerăm un personaj deviant, Ivan pledează pentru nemurire, recuză justificările logicii, exprimă voinţa infinită de supravieţuire a eului, incapacitatea Eului de a-şi realiza ca atare momentul morţii. Asimetria percepţiei morţii este indubitabilă; în fond, eul se defineşte prin această asimetrie, este unic, are o singură şansă şi nu vrea s-o rateze. Poate că el vorbeşte în numele fiecărui alt eu, însă raţiunile lui sunt valide doar în perspectivă personală. întotdeauna rămâne un celălalt a cărui moarte nu este moartea mea, pentru că viaţa mea nu e viaţa lui. A fi responsabil pentru el înseamnă a vrea să-l substitui în moartea lui. E semn de iubire fără pasiune. Dar responsabilitate înseamnă şi să denunţi condiţia care-1 face muritor, şi să-l doreşti nemuritor până într-atât, încât să nu-ţi accepţi moartea de teama să nu ratezi ocazia de a-l vedea pe el nemuritor şi a-l veghea în nemurirea lui. Heidegger nu analizează acest afect ireverenţios, dorinţa de nemurire. în consecvenţa peradigmei lui de fiinţare întru moarte, pare să fi uitat esenţialul vieţuirii umane - dorinţa de nemurire - oricât de ilogică şi fantezistă ar fi. A transforma o evidenţă în paradigmă filosofică nu e o performanţă uluitoare. Esenţa fiinţării umane nu e reductibilă la umila luciditate a mortitudinii. Raţiunile lui Ivan sunt mai definitorii, dorinţa de transcendere a mortitudinii e un vis mai profund, neîmpăcarea cu generalitatea morţii e chiar manifestarea emfatică a eului. Eul nu poate fi, nu poate dori să fie, nu poate tolera să fie muritor, chiar dacă, prea obosit uneori să-şi mai facă iluzii, se resemnează, spunând cu Borges: *„Restul nu are importanţă; sper că uitarea nu va întârzia. Ignorăm rosturile universului, dar ştim că a raţiona lucid şi a făptui după dreptate înseamnă a sluji aceste rosturi, care nu ne vor fi dezvăluite. Doresc să mor cu totul; doresc să mor o dată cu acest tovarăş, trupul meu.* " (O rugăciune)

Impostura supravieţuitorului

Sigur că se poate rămâne neutru la ideea morţii celuilalt, mai cu seamă când el e necunoscut, când nu a existat o relaţie directă cu el,

când e vorba de un element statistic. Cu siguranţă este o licenţă retorică teza levinasiană a vinovăţiei şi responsabilităţii universale pentru moartea celuilalt, oricine ar fi el. Sau ea trebuie valorificată într-un înţeles exclusiv mistic. Căci ar fi greu de precizat forma reală, vizibilă şi eficientă în care poate fi manifestată responsabilitatea pentru moartea tuturor înaintaşilor sau a tuturor supravieţuitorilor noştri. Chiar şi contemporanii, uriaşa proporţie a celor cu care nu există altă relaţie decât platoniciana participare la aceeaşi lume, scapă efectelor culpei şi responsabilităţii, dacă nu vrem să ne resemnăm cu ruşinoasa emfază a unei valori în sine, pentru subiectul etic, a conştiinţei responsabilităţii, ceea ce ar fi măsura unui egoism etic, a unei epatări de sine a eului închis în circularitatea metafizică a propriei convingeri.

Levinas asociază culpei conştiinţa de supravieţuitor. Făcând un pas mai departe şi apelând la curajul speculativ al lui Elias Canetti, vom dezactiva pentru moment teza moralităţii eului proiectându-1 în ingrata ipostază a celui fericit de evidenţa supravieţuirii. Oricum, ni se pare discutabil ecumenismul etic al autoculpabilizării supravieţuitorului cu care ar vrea să ne obişnuiască Levinas, întărâtat probabil de inevidenţa practică a propriei prejudecăţi. Am asistat mai sus la jubilaţia imundă a exceptatului. Şi probabil că e cea mai scuzabilă dintre vinovăţii aceea de a fi încântat că nu ai murit încă, fără nici o raportare la firescul morţii celuilalt. Canetti[920] ne descrie sentimentul puterii, uriaşa conştiinţă a gloriei resimţită în faţa defuncţilor, puterea asociată convingerii că eşti mai *bun,* mai *important,* de vreme ce ai avut şansa să supravieţuieşti tocmai tu. Simpla constatare a diferenţei între supravieţuitor şi defunct e suficientă pentru a converti şansa în privilegiu, pentru a capitaliza în chip metafizic provizoratul supravieţuirii şi a face un merit strategic din accidentul de-a fi încă viu: *„Clipa supravieţuirii este clipa puterii. Spaima de moarte se preface în linişte, căci nu tu eşti cel mort. Acela zace doborât, supravieţuitorul stă în picioare. Lucrurile arată ca şi cum în prealabil ar fi avut loc o luptă şi ca şi cum tu ai fost acela care l-a doborât pe cel mort. In actul supravieţuirii, fiecare este duşmanul celuilalt; raportată la acest triumf elementar, orice durere este derizorie. "*[921] Viaţa supravieţuitorului suferă o spontană recalificare în faţa evidenţei morţii care nu-l priveşte, din firescul fiinţării ei devine dintr-o dată un eveniment privilegiat, un *focar de excepţie,* iar dacă morţii sunt o pluralitate, creşte pe seama lor conştiinţa unicităţii de supravieţuitor până la limita tentaţiei autodivinizării, tradusă poate mai puţin emfatic în aspiraţia nemuririi. De fiecare dată când moartea îl priveşte pe celălalt pare să-i fie confirmată eului legitimitatea acelei aspiraţii, pare să-i fie semnalată o complicitate de care beneficiază în

920Elias Canetti, *Masele şi puterea,* trad. Amelia Pavcl, cd. Ncmira, 2000.
921"[4]Op. *cit.* p. 191.

chip privilegiat. Sentimentul supravieţuirii este poate expedientul cel mai accesibil al autolegitimării eului pi in aspiraţia nemuririi. Canetti nu se înşală asupra omului, nu-l suspectează de inocenţă. Aspiraţia nemuririi se consacră în relaţie, pentru că aici se deschide cadru! survenirii revelaţiei morţii, se arată în dorinţe de a-i supravieţui celuilalt, dacă e posibil tuturor celorlalţi - *„fiecare vrea să ajungă cel mai bătrân”* -, de-a trăi veşnic pe pământ şi de a-şi înscrie numele în eternitate, supravieţuire postumă. Este în joc şi aici o disimetrie, dar de sens răsturnat celei intenţionate de Levinas, care nu e controlată decât de puterea sacrificiului, de graţia martirajului, indiferent cum motivată. Numai că nu aceste excepţii sunt analizate de Canetti.

Omucidul este, incontestabil, prilejui afirmării unei diferenţe, cea mai mare cu putinţă, între victimă şi supravieţuitor. Acesta din urmă îşi contemplă victima cu
sentimentul victorios care-1 încarcă de conştiinţa sacralităţii, care-i suscită iluzia puterii şi a elecţiunii. El, care a reuşit să-şi doboare adversarul, este puternic, dar poate că a fost anume dotat şi ales de sorţii oculţi ai destinelor să devină un supravieţuitor. Supravieţuitorul nu e omul care trăieşte cu simplitatea naturală a oricărei făpturi, el trăieşte în condiţiile în care celălalt/ceilalţi au murit, trăieşte ca unul privilegiat, spre deosebire de toate victimele, de toţi defuncţii de până acum, se vede în jubilaţia lui victorioasă ca *„ultimul om",* cel ce-a rămas în viaţă când nesfârşit de mare e numărul celor morţi. Dacă nu vrem să ne ferim de termenul des uzitat în analizele antropologice, supravieţuitorul e cel care colectează *mana* tuturor morţilor, de aceea se simte cel mai puternic şi se crede nemuritor. El asistă infailibil la umilinţa cadavrelor, iar dacă pe deasupra beneficiază şi de suportul ipostazei de luptător, consideră că arma lui şi eroismul de care a dat dovadă au anume funcţia metafizică de a-i fi trimis pe învinşii lui în lumea morţii - trezirea iluziei că ar fi stăpânul vieţii şi purtătorul de moarte pentru ceilalţi: *„Morţii zac inerţi, iar el stă în picioare printre ei, el, supravieţuitorul, ca şi cum lupta ar fi fost dată pentru ca el să supravieţuiască. Moartea a fost deviată de la el spre ceilalţi”*[922] Satisfacţia supravieţuirii se citeşte în semeţia cu care privilegiatul ocupă verticala, îşi ţine capul solemn pe umeri şi lancea erectă, îmbătată de sângele victimelor, cu vârful în sus ca şi pentru a-i permite răgazul să se mândrească şi ea, în vreme ce victimele stau aruncate vraişte, inutile deşeuri pe locul încrâncenatelor lupte. Verticala domină înălţată spre lumină ca şi cum s-ar legitima de la nobleţea solară, în vreme ce orizontala e condamnată la umilitatea neputinţei terestre; puterea violentă a principiului solar s-a dovedit încă o dată superioară. Eroii sunt bântuiţi de complexe uraniene, sunt flataţi să-şi garanteze isprăvile

922 *Ibidem,* p. 192.

printr-o complicitate paternă a forţei superioare epifanizate de soare, de aici orgolioasa lor satisfacţie, *„Ei au căzut. El stă in picioare şi face pe grozavul."*[923] Eroismul e produs de experienţa violentă a morţii celorlalţi, calitatea de-a fi erou e cadoul făcut meritului de-a-i fi putut ucide sub legitimarea unui cadru marţial. Binele se asociază pentru el puterii de supravieţuitor, această putere de a rămâne în viaţă după moartea celuilalt. Cel care face istoria este supravieţuitorul, or el nu poate rata plăcerea de-a se considera superior victimei sau adaosul vanitos al invulnerabilităţii.

Nu există supravieţuitor caie să nu fi asistat la moartea celuilalt. Sentimentul supravieţuirii se edifică pe măsura cumulării evidenţelor privind moartea celorlalţi. Aceştia sunt argumentul şi garanţia puterii şi elecţiunii; supravieţuite .-ui a .euşit, *a putut să nu moară* când atâţia alţii au murit, prin urmare, el trebuie considerat alesul. Simpla evidenţă că e încă în viaţă o consideră drept victorie, el a câştigat o luptă sau a scăpat unei epidemii. Dar nici măcar nu e nevoie să fi luptat şi să-ţi fi anihilat adversarii, faptul de a rămâne viu când ceilalţi au murit înseamnă să fi învins moartea pe care ei, nefericiţii, nu au mai reuşit să o învingă, este o victorie alocată prin translaţie inversă: ei au fost învinşi de moarte, deci eu care nu am fost învins am meritul de a fi victorios în faţa ei, deşi moartea loveşte din întuneric[924], pe ascunsul, fără demnitate, fără eroism, în mod viclean, fără a ieşi în faţa mea, fără a fi primit somaţia şi fără şansa contraloviturii. Lupta cu moartea e joc cu reguli nerespectate, numai adversarul e înarmat, numai el vede, numai el poate ataca. Eu sunt ţinta loviturii, nu adversarul care poate riposta. Numai eu am de pierdut, sunt neînarmat, neprotejat, nud - nuditate extremă în care viaţa se goleşte de propria şansă ca de pudoarea unor desuuri. Moartea mea e fără glorie, n-am apucat să lupt şi n-am oferit prin ea nimănui cununa de erou. Moartea mă învinge fără să aibă de câştigat, mă dovedeşte într-un joc la care am stat pe margine, sau jocul cu moartea e chiar acela în care nu ştii că a sta pe margine face parte din regula lui, din posibilitatea de-a fi învins.

Chiar dacă n-are naivitatea să se creadă nemuritor, supravieţuitorul consideră just să se vadă protejat de un miracol, să se autolegitimeze de la un privilegiu. Pare cu atât mai frapantă disimetria destinelor umane, cu cât în mod obligatoriu cineva moare, cu cât moartea e dezlănţuită peste lume, dar cineva totuşi rezistă, e protejat, supravieţuieşte. Cum ar putea să ignore această demonstraţie de nedreptate care se etalează tocmai pentru a-i pune sub ochi şansa lui, pentru a-i alimenta

---

923 *Ibidem,* p. 192.

924 „Duşmanul stă însă ascuns, nu e nicăieri vizibil, nu poate 11 nimerit. Oamenii nu pot decât aştepta să fie atacaţi de el. Lupta este dusă doar din partea opusă. Ea loveşte în cine vrea ", *ibidem,* p. 234.

sentimentul elecţiunii? Opera supravieţuirii are nevoie de antiteza[925] radicală a evidenţei morţii, insinuată mereu ca o posibilitate universală pentru a se califica sub atributul puterii - puterea de *a fi,* iar nu de *a face,* putere a imanenţei fiinţei în faţa alterităţii morţii, reconversie a continuităţii fiinţării în discontinuitate calitativă prin intrarea în joc a elementului *puterii* când acum *se poate* muri, discontinuitate ce pare a reînvesti cu dreptul vieţii aproape o nouă naştere ca viaţă, începând abia din momentul supravieţuirii morţii celuilalt.

Supravieţuitorul nedreptăţeşte, în afara chiar a vreunei vini, imaginea mortului; libertatea faptului de a fi apasă ca un dar neprimit, pentru că aceeaşi libertate i-a fost luată celuilalt. Eu rămân în viaţă, deci eu o capăt acum când între mine şi celălalt el a fost ales să piardă, fără a postula de aici că din cauza mea el a murit. Chiar dacă eu nu aş asista la nedreptatea ce i s-a făcut, ea nu ar fi prin asta mai puţin nedreaptă, chiar şi când cel mort ar fi fost *ultimul om* - gratuitate apoteotică a unei pierderi din care nu urmează să aibă cineva de câştigat, nedreptate pură când cel ce nedreptăţeşte nu se mai poate bucura de consecinţele actului lui, dacă nu am adera acum la un spirit poetic ce ne-ar sugera moartea ca singur şi etern supravieţuitor al morţilor. Straniu fapt, căci, în fond, nu sunt supravieţuitori veşr.ici, fiecare fiind numai *criptofania* ocazională a. sup.avieţuirii n.orţii. Momentul, intervalul de consum al sentimentului supravieţuirii sunt finite, ele îngăduie exaltarea victoriei, însă nu fără rezerva ameninţării pe mai departe a morţii, a aceleiaşi morţi căreia, pe moment, i s-a rezistat. Da, acum am învins, am supravieţuit, dar fiecare moment este o posibilă înfrângere, iar odată şi odată va fi inevitabil; chiar dacă aş fi ultimul care pierde, voi pierde sigur şi, pe lângă viaţă, şi ocazia de-a beneficia veghea supravieţuitorilor aşternută în preajma morţii mele. Ultimul om moare fără spectacol, fără lacrimi care să plângă, fără suspine care să-l regrete, el, ultimul, moare singur şi, prin asta, moartea lui îşi pierde caracterul oracular. Nu mai spune nimănui nimic, nu mai ameninţă, nu suscită jubilaţia supravieţuirii. Ultima moarte e moarte eternă, singura de care nu află nimeni, moarte în pustiu, ceea ce vine ca o pedeapsă pentru nefirescul şanselor de care a beneficiat anterior ultimul om ca supravieţuitorul tuturor. Numai ultimul om moare în mod total, de vreme ce la moartea lui nu asistă nici un învingător, el nu intră în panteonul celor evocaţi, este exceptat de la topologia care-i ocroteşte, dându-le loc, pe cei morţi sub ochii unor supravieţuitori; moarte lipsită de tragedie, căci e moarte *pentru* nimeni. Cadavrul lui, lipsit de ceremonialul funerar, îşi pierde capacitatea de a semnifica, devine fapt al naturii impersonale, un *il* 1/ *a.* accident în substanţă, cicatrice neînsemnată pe trupul naturii infinite. Ironia morţii ultimului om, pedeapsa elecţiunii de care a beneficiat pe

925 „Numai el stă în picioare într-o lume a celor culcaţi ", *ibidem,* p. 237.

nedrept este că moartea lui nu semnifică nimic, numele lui nu e însemnat pe nici o piatră de mormânt; el a murit ca şi cum n-ar fi fost, ca şi cum ar fi murit în afara lumii - o lume compusă din numele defuncţilor - sau ar fi murit veşnic.

Impoliteţea expresivităţii supravieţuitorului

în moarte, faţa devine mască - e o idee prin care Levinas indică registrul în care poate fi interpretată moartea. Nu orizontul fiinţări şi alternativa neantului - perspectivă ontologică - oferă cadrul analizei morţii, ci orizontul expresivităţii - emfaza feţei în registru relaţional - şi alternativa inexpresivităţii. Moartea neutralizează acea libertate care ţine de natura feţei - a arăta, a exprima, a semnifica, a etala, a saluta - limbaj înaintea limbajului. Faţa mortului devenită mască blochează limbajul expresivităţii în ilizibilitatea tăcerii; semnele feţei sunt şterse asemeni cuvintelor unui text, formelor unui tablou, sunetelor unei partituri. Faţa mortului e inexpresivă în felul în care asociem expresivitatea feţei celui viu, fără a fi totuşi o tabula rasa. Ea exprimă ceva de neînţeles, nu *vorbeşte,* dar parcă ar *indica* spre ceva de dincolo de vizibil, parcă ar emana un sunet pentru urechea pământului. Blocajul emfatic al feţei mortului impune o nouă gravitate, alta decât cea practicată de oricine ca formă de afectare, o nouă grilă, limită a expresivului, pentru că, repetăm, aceasta nu e golită complet de expresie. Ea devine, pentru experienţa procesuală şi comparativă a trecerii de la viaţă la n.carte şi de aici la supravieţuire, măsura decenţei în acea ontologie a expresivităţii. Prin raport cu ea, orice faţă a vreunui supravieţuitor pare indecentă, pare a se exhiba, pare a face semne nepoliticoase. Faţa supravieţuitorului nu poartă nici o vină pentru inexpresivitatea mortului, totuşi, prin trimitere sau retrimitere la faţa moartă ori la posibilitatea morţii propriei feţe, întreaga fenomenologie a expresivităţii devine dintr-o dată epatare vulgară, nonşalanţă a necuviinciosului, frumuseţe a lipsei de solidaritate cu acea obscură clipă a neutralităţii. Faţă de solemnitatea intolerabilă a feţei mortului, chiar şi cel mai decent surâs pare sfidător şi lipsit de pudoare, nu pentru că oricare supravieţuitor ar trebui să-şi impună mina mortuară, ci pentru că s-a arătat în lume moartea cu teribila ei putere de-a pune sechestru pe faţa celuilalt, aceea care afectează încă de dincolo de moarte.

Tăcerea mortului afectează. Din carapacea sub care s-a adăpostit, închidere radicală şi ultimă, mortul te exclude parcă de la pacea unui mister ce-i este rezervat exclusiv, îţi taie calea către un tezaur la care a avut privilegiul să ajungă cel dintâi, refuzând de acum să-l mai descrie -

evidentă aici nota de personalizare a mortului ca şi cum în continuare ar fi vorba de cineva, ca şi cum ar întreţine vădite subversiuni intenţionale. Tratăm mortul ca semnificaţie a persoanei moarte, iar nu ca neantul fostei persoane vii, ceea ce ne justifică raportarea la un încă prezent, un încă în relaţie. Despre fiinţarea devenită neant nu ar fi nimic de zis, nimic de înţeles. Universul sensului este, în fond, unul intenţional; lucrurile în naturalitatea lor solitară nu spun nimic şi ar fi o naivitate să căutăm adevărurile unei lumi neafectate de intenţia de sens. Aceasta introduce şi întreţine diferenţa umanului în lume, oricât de grav s-ar putea apropia uneori de amăgire, eroare, înşelare. Moartea celuilalt nu transmite un adevăr, nu are ce să ne înveţe decât că e vorba de o necesitate universală, lucru pe care-1 ştiam oricum deja. Modul ei de afectare este tocmai comunicarea de gest semnificam supravieţuitorului pe fondul inexpresivităţii instaurate de faţa mortului. A fi afectat înseamnă a duce mai departe expresia ce i-a fost ei luată, a te lăsa învestit de povara criptofaniei mortitudinii şi, astfel, un a nu uita încă.

Moartea celuilalt o dată cu mine

Veghea asupra celuilalt, grija pentru el implică, printr-o trimitere la mecanismul proiectiv, grija eului pentru sine. Pentru a fi responsabil de celălalt, eul trebuie mai întâi *să fie,* să se situeze în paranteza pe care istoricitatea o reprezintă în raport cu mortitudinea. Faptul că eul muritor veghează asupra celuilalt condamnă *ab imtio* relaţia la finitudine - nu pot veghea decât până la limita morţii mele. A-mi asuma responsabilitatea infinită pentru semen mă obligă să-mi invoc drept sprijin dorinţa imortalităţii. Aici însă debutează o disimetrie ontologică; eu trebuie să fiu nemuritor pentru a veghea infinit asupra celuilalt, însă veghea mea e justificată de mortitudinea lui, ceea ce înseamnă ca eu să fi admis că el este, totuşi, altfel decât mine, adică muritor. Renunţ la el pentru a-i rămâne devotat în culpabilitatea de supravieţuitor. Eul erupv în dia-cronismul unui timpiradical altul, în măsura în care rămâne supravieţuitor. Incomunicabilitatea cu celălalt, cel mort, ţine de acest d'a-cronism, a nu putea să te si[f]uezi în undele cu[r]gătoa[r]e ale aceluiaşi flux temporal.

Levinas pune în uz şi el o imagine ec-statică a temporalităţii, una care nu revine la heideggerianul a fiinţa către moarte, un ec-staz al neliniştii ce survine în nonreciprocitatea responsabilităţii. Ne-liniştirea pentru celălalt este felul în care timpul propriu poate fi transferat fiinţării lui, donaţie a rezervei proprii de istoricitate făcută destinului celuilalt ca unul ce stăruie în apel faţă de mine. Ne-liniştirea este ocazia unei individuaţii, nu însă ca eu existând pentru sine ori sub privirea unui

altul, individuaţie a relaţiei de responsabilitate, sâ-i zicem individuaţie[926] etică. Eul etic nu e persoana solipsistă reflectată în aprehensiunea sintetică de sine, ci acea ipostază ce s-a angajat în responsabilitate pentru celălalt. Trebuie să înţelegem cu atenţie termenul de „angajament", obligatorii fiind aici ghilimelele pentru că - Levinas precizează în repetate rânduri - responsabilitatea nu e un angajament pe care îl iau la un moment dat, ci o postură metafizică a prezenţei mele relaţionale, un *a priori* în care sunt angajat încă dinaintea prestaţiei intenţionale. Responsabilitatea este o formă de transcendenţă etică, predeterminativă în raport cu ontologia subiectivităţii. De aceea, individuaţia etică este o modalitate mai originară şi definitorie pentru subiect decât individuaţia fenomenologică, aceea în care eul se dă pe sine în propria experienţă intenţională. Prin apriorismul responsabilităţii, Levinas oferă un proiect etic ce substituie ontologia şi, în plus, oferă o soluţie pentru depăşirea a ceea ce părea de nedepăşit, metoda fenomenologică.

Eul etic este în esenţa lui ec-static, rămâne pentru întreaga posibilitate experienţială un eu al celuilalt, faţă-către-faţă cu el, un răspuns ce se livrează mereu apelului pe care-1 reprezintă fiinţarea celuilalt, veghe asupra lui ca unul ce e afectat de mortitudine. Timpul se defineşte ca relaţie dia-cronică în paradigma responsabilităţii, ca ec-staz donativ în vederea celuilalt şi cu grija de a-l absolvi de moarte. Prezenţa celuilalt dă valoare temporalităţii ce devine astfel relaţie, vizare a mea de către el, care mă solicită înaintea oricărui apel prin urma *(trace)* pre-originară marcată de simpla lui apariţie, care mă cheamă la responsabilitate prin simpla lui ex-punere, care îmi deschide un orizont interogativ prin ne-liniştirea ce se iscă o dată cu realizarea mortitudinii lui, ne-linişte pentru el ca ocazie a eliberării de obsesia propriei finitudini. Moartea lui, care devine rană mortală în eul meu ce-i rămâne devotat, tulbură definitiv liniştea solitară a individuaţiei personale: *„Fapt al interogării în care subiectul conştient se eliberează de el însuşi, în care este scindat, dar prin exces, prin transcendere: aici se află neliniştea timpului ca veghe. Această stănjenire de către celălalt vizează în întrebare identitatea prin care se defineşte esenţa fiinţei."*[927] Desigur, a fi stânjenit de către celălalt nu implică aici o conotaţie dezaprobatoare; Levinas foloseşte adesea termeni care să frapeze, chiar dacă sensul lor este contrar intenţiei semantice. în expresia *a fi stânjenit* se sugerează non-indiferenţa la celălalt, solicitarea atât de fermă a alterităţii lui, încât să pară aproape o agresiune faptul de a-l ignora. Celălalt, deşi adesea pare că nu vizăm pe nimeni precis câr.d punem îr. uz terminologia

926[9,9] „A se identifica in felul acesta, a se identifica fără a se identifica înseamnă a se identifica in chip de eu, a se identifica lăuntric fără a se tematiza, fără a se manifesta. A se identifica fără a se ivi şi înainte de a lua un nume ", *MT,* p. 156.
927«o *MT,* p. 158.

conceptuală, nu îmi poate f; indiferent, etalarea lui ca diferenţă radicală faţă de eul meu este punere a mea în ec-stază şi totodată trezirea la neliniştea grijii pentru el. Pacea eului e ameninţată prin simpla apariţie a lui, a unui tu, fără a-l suspecta de intenţii belicoase; pacea e putinţa indiferenţei, statornicia apatică a mediocrităţii eului ce nu a întâlnit alteritatea.

Venirea în orizontul sensibilităţii mele a unuia neaşteptat e suficientă pentru a-mi smulge intenţionalitatea din circuitul dezabuzat al eului personal; provocarea lui nu presupune dorinţa explicită, este suficient ca teritoriul vizualităţii să nu fie gol, cineva să se mişte pe acolo pe unde tocmai bântuie privirile mele. Faptul că el e acolo provoacă o, cum spune Levinas, *fisiune*[928] a eului meu, o scurgere către celălalt, o cădere în prizonieratul diferenţei lui. în arheologia eului nu se găseşte un sit atât de adânc încât acolo să poată fi aflat ceva din identitatea celuilalt. Pacea conştiinţei circulare a eului este anterioară oricărei datări, este chiar pre-temporală. Apariţia celuilalt provoacă deruta suficienţei sinelui ca şi cum i-ar trasa o sarcină de neachitat - cunoaşterea celuilalt în infinitatea diferenţei lui. Iluminarea eului înseamnă chiar putinţa lui de relaţionare cu alteritatea prin medierea căreia se livrează infinitul diferenţei. *Stânjenire, sfâşiere, fisiune* sunt modurile sau treptele în care responsabilitatea contribuie la modelarea unei ontologii emfatice a relaţiei. O dată apărut, celălalt trebuie apărat în caracterul lui de străin, o dată ivit dinaintea mea, diferenţa lui trebuie recunoscută cu pasiune, pretenţia lui ontologică trebuie respectată până la sacrificiul personal, interesul pentru sine trebuie să piardă la concurenţă cu interesul pentru el. Orice tendinţă de eschivare a eului meu ce ar putea să-şi simtă minat terenul de simpla prezenţă a celuilalt trebuie încă de la început descurajată. Trebuie să mă las acuzat de prezenţa lui mai înainte să-mi iau drept scut numele personal. A-1 recunoaşte pe el până într-atât, încât să devin amnezic faţă cu propria identitate înseamnă a-i asuma infinitatea ireductibilităţii. Pentru că memoria originarităţii mele nu mi-1 poate livra pe celălalt trebuie să-l consider pre-originar, venind dintr-o eternitate la care n-aş fi avut acces fără epifania lui ce astfel mi s-a făcut dar. Timpul relaţiei cu el este infinitate a acestei dezvăluiri a pre-originarului diferenţei sub care el mi se arată gata constituit, frustrare ameninţătoare pentru imaginea circulară a infinităţii proprii. Infinitatea lui mi se arată în această magie care îmi scapă, a posibilităţii de a fi necontenit altul, de a fi mereu diferitul, de a nu-mi reveni în nici un moment esenţa fiinţării lui. Abia

928„Această fisionare a lui Acelaşi de către insuportabilul Celălalt. în adâncul lui eu însumi, unde neliniştea tulbură adâncul în repaos, ea nefiind redusă la o intelecţie oarecare de termeni - această nelinişte în inima repaosului. care nu este, încă, redusă la nişte puncte de identitate arzătoare şi strălucitoare în virtutea identităţii lor, sugerând prin acest repaos eternitatea mai străveche decât orice nelinişte - aceasta este trezirea, aceasta este temporalitatea ”, *MT,* p. 158.

recunoaşterea insubstituibilei lui diferenţe îmi tolerează pretenţia de a mă putea considera, ca cei cu care el e în relaţie, drept unic, un eu de-neînlocuit. Pentru că el rămâne imperativ şi definitiv altul, relaţia cu el nu are şansa sintezei - ambiţie secretă a teleologiei noetice; timpul ce prilejuieşte relaţia cu el e marcat mereu de dia-cronie.[929] Infinitatea spre care el mă deschide în recunoaşterea alterităţii este excesul unei fiinţări în mine caie nu este totuşi eul meu. Celălalt mă exceae în ireductibilitatea categorică la principiul individuaţiunii personale, ocazia constituirii individuaţiunii mele etice.

929 Diacronia definită ca: „Răbdare a acestei imposibilităţi, răbdare în chip de lungime a timpului, pacienţă sau pasivitate, pacienţă ce nu se reduce la anamneza ce adună timpul. Interval irecuperabil de timp scurs, care scoate in evidenţă neputinţa memoriei în ţaţa diacroniei timpului Neputinţă a memoriei în Ţaţa intervalului dc timp scurs în imaginea fluxului, care subliniază diacronia timpului." *(MT,* p. 159) A se observa şi aici că Levinas preferă descripţiile fenomenologice în locul definirii prin categoriile riguroase ale scolasticii filosofice. în loc să spună ce este un lucru, preferă să-i etaleze modurile receptării subiective.

Sensul levinasian acordat timpului diferă esenţial de cel fenomenologic. Imemorabilul şi pasivitatea definesc timpul ca responsabilitate - de neasumat în originaritatea ei anterioară oricărei intenţii - şi grijă pentru moartea celuilalt. Durata timpului se constituie ca pasivitate irevocabilă a afecţiunii, provocată de mortitudinea celuilalt ce a venit în proximitatea eului fără preaviz, pasivitate a aşteptării fără miză, pasivitate a cărei en-ergie teleologică a fost deja irosită într-o cauză străină, dar e prea târziu pentru a abdica, pasivitate care lasă să se instaleze celălalt-în-acelaşi sub chiar forma aşteptării infinite nealienată de finalitatea secvenţială a luării de poziţie, pasivitate dincoace de orgolioasa aşezare nominală ce ar permite ascunderea de celălalt sub numele propriu ca sub o poliţă achitată, pasivitate a anonimităţii ce n-a izbutit încă să devină stindard subiectiv - anonimitate ca formă parentală şi ca atare venerabilă, aşezată sub semnul înălţimii ce reclamă deferenţă şi care transmite eului o dată cu numele şi apriorismul etic, *„aşteptare fără ceva de aşteptat, aşteptare a ceea ce nu poate fi termen şi care trimite mereu de la Celălalt la Semen. "*[923]

Inversiunea iminenţei; răbdarea; afecţiunea dia-cronică a morţii; complacerea subversivă

Când moartea poate dispune liber de proximitatea pe care intervalul amânării pare a o regla, când gestiunea prospecţiei nu angajează control tocmai asupra acelei proximităţi - imprevizibilă, nebănuită -, curajul voirii capătă, printr-o răsturnare circulară neintenţionată, sensul răbdării. Ce altceva este răbdarea, dacă nu voinţa care nu-şi poate controla prospecţiile şi aşteaptă cu tenacitate să nu-i fie infirmate măcar temerile, act al voirii devenit pacienţă afectată. In răbdare, voinţa se repliază asupra sa printr-o mişcare de gravitaţie invertită; eul vrea să voiască, însă nu-şi poate şti punctul limitativ pe care moartea-l opune voirii, rămânându-i drept sens al tenacităţii să persevereze în aşteptare - prospecţiunea voinţei devenite interval al suferinţei. Violenţa timpului ce-şi agită complicitatea iminenţei morţii e neutralizată în răbdarea care ştie *de ce* şi *pentru cine* suportă'oroarea acelui spectacol de tortură. Violenţa ameninţării testează fără vreo raţiune curajul voirii; timpul amânării se insinuează în acea violenţă căreia încă ceva îi poate fi opus, în faţa văreia răbdaiea nu şi-a divulgat limita. Curajul r.u se prăbuşeşte în duiere şi abandon, el încetează o dată cu justificarea violenţei ce ameninţă să-l strivească, cu învestitura ce improvizează o raţiune de limită pentru inacceptabilitatea morţii. Nu mai există curaj atunci când

moartea a căpătat un sens; obligaţia de a-i denunţa nonsensul înseamnă a voi încă să manifeşti curaj pentru cel în faţa vulnerabilităţii căruia eşti încă responsabil. Căci nu e mare curaj a te încăpăţâna în denunţul morţii ca una ce te priveşte, gravitaţia egotică te obligă la asta, dar e cu atât mai mult curaj, cu cât perseverenţa disperată dinaintea violenţei ameninţă pe cel căruia îi eşti scut, promisiune şi sprijin. Deficienţa disperării dinaintea inevitabilului e, pe moment, exonerată de angajamentul

răspunderii pentru un chip ce-a fost deja ţintit direct de ochiul invizibil al morţii. Sensul fundamental etic al temporalităţii se clădeşte pe această asumare interpersonală a *afecţiunii dia-cronice*[ni] a morţii, când curajul se întreţine în voinţa de a nu-1 abandona pe celălalt după ce a devenit clar că e iminent ca tu însuţi să fii pierdut, pe puterea de a face din egoismul bucuriei ca interval al amânării un prilej al îngrijorării şi protecţiei celuilalt, fără să-i fi preştiut timpul cât mai este scutit, ceea ce ţi-ar justifica gloria puterii infinite asupra vieţii lui ameninţate.

Voinţa de a controla prospecţiile, curajul opoziţiei ar tinde spre indeterminat, dacă în intimitatea adâncă a eului dorinţa n-ar putea declanşa failibilitatea seducţiei. Ceea ce se opune voinţei de a mai voi e chiar lâncezeala obosită a plăcerii ce-şi consumă derizoria pradă, riscând să se constituie în filosofie sceptică sau nihilism de apartament. A nu mai voi nu este un sens nou şi opus al aceluiaşi exerciţiu, este suspendarea lui prin miracolul intruziunii nevoite a unui sens nou, consumul rutinar al complacerii, abstinenţă a orientării voluntare ce se încredinţează înţelepciunii spontaneităţii aleatoriului, noua formă de adaptare la exterioritate. O dată suspendată voinţa, liniaritatea timpului ca opoziţie curajoasă în faţa iminenţei prinde a se încâlci în lipsa de atitudine şi de traiectorie asemeni celui surprins de ebrietate, începe a-şi defini intervalul prin surprizele gratuităţii lipsite de angajamente, de răspunderi, de scop. Derizoriul abandonului nu este doar opera suspendată a unei voinţe neputincioase, caz în care sensul s-ar pierde în non-sens, este mai mult decât atâta, înţelepciunea subvertirii iminenţei morţii prin retragerea din sensul intervalului separaţiei. A nu mai voi să voieşti înseamnă a te fi abţinut de ia temporalitatea care stă curajos în opoziţie cu iminenţa. Ieşirea din intervalul de separaţie tinde către faptul de a fi la adăpost de ameninţarea care vine întotdeauna pe firul opoziţiei, a scăpa iminenţei morţii prin desituarea din timpul separaţiei. Este, desigur, o mişcare diferită de responsabilitate, dar nu mai puţin responsabilă, în măsura în care celălalt nu poate fi protejat decât ca interioritate a urmei *(trace)* pe care transcendenţa lui a lăsat-o pre-originar; mai puţin curajoasă rămâne, totuşi, o mişcare de *subvertire* care, sub aparenţa complacerii, edifică un nou proces *tactic* - mişcare alternativă la schema reducţionistă prin care Levinas defineşte voinţa doar ca *inviolabilitate* glorioasă sau *degenerescentă.*

’[24] în|elegem prin asta acel *pre-originar* al mortitudinii asupra căruia e imposibil conlrolul etic în relaţia interpersonală, faptul că moartea celuilalt e fundamentală *an-arhic* în raport cu libertatea asumării responsabilităţii. înţelegem o dată în plus faptul că momentul efectiv al morţii nu este un ,.acum”. nu are prezenţă în experienţa eului şi. în consecinţă, nici în experienţa intersubiectivă. Nu moare cel care mai e un altul veritabil, în *acest* moment, *acum* cât încă suntem în relaţie, căci actul relaţiei obligă ca el să fie viu. solicită coexistarea. Cel care a murit nu mai e un altul, deci nu-i pol experimenta actul morţii: pol doar să devin martorul unei

schimbări epifenomenale. în cecitatea pe care o întreţine *dia-cronia,* mi-e cu neputinţă să-l *văd* pe celălalt murind, în spirit epicurian am putea reformula. riscând să compromitem prejudecata heideggeriană. levinasiană, că moartea poale 11 experimentată cotidian în relaţia cu celălalt, spunând aşa: câtă vreme suntem în relaţie, moartea e cu neputinţă pentru că relaţia presupune să fim vii amândoi: dacă nu mai suntem în relaţie (un ipotetic post-mortem), moartea iarăşi e imposibilă pentru că nu mai există baza experienţei ei. Deci nici in relaţie şi nici în afara ei, moartea nu e posibilă. Cu această infailibilă concluzie trimitem iarăşi la acea *afecţiune dia-cronică* inexperimentabilă a morţii.

Voinţa nu se orientează în abstracţie de conştiinţa timpului; ameninţarea ce defineşte intervalul mişcării de iminenţă este convertibilă în discurs, dar încă nu în verdict. Eul este liber să voiască ştiind că încă poate aştepta, să-şi convertească rezerva răbdării într-o nouă eflorescenţă de prospecte, dar neuitând că există totuşi un capăt al impreviziunii, un viitor al non-libertăţii de unde poate răsări oricând surpriza morţii. A fi liber presupune o conştiinţă conjecturală negativă, adică a şti că pe viitor se poate să nu mai fii liber, a alege faptul că încă nu eşti în situaţia de-a nu mai putea alege, a decide că încă nu s-a luat hotărârea care te-ar reduce la terţul istoric al evocării sau la calitatea de lucru simbolic schimbat între moarte şi un eventual supravieţuitor; a avea timp califică negaţiunea amânării, adică faptul de a nu fi devenit încă istorie şi nici obiect comercial. Libertatea voinţei e mai mult conştiinţa că încă ai timp să alegi decât decizia promptă a unei finalităţi factuale. Iminenţa care s-a insinuat în naturalitatea timpului nu se supune libertăţii voirii, dar impromptitudinea ei lasă loc diverselor conversiuni etice - eroism, responsabilitate, devoţiune; astfel că inevitabilul condiţionează, prin pasivitatea amânării în care înfloresc epifaniile urmei, posibilitatea eticii temporalului. Libertatea de-a anticipa viitorul morţii rămâne, heterodox acestei etici, să paraziteze ca abnegaţie prezumţioasă în conştiinţa iminenţei, dacă nu ar găsi abilitatea conversiunilor care cheamă temporalitatea să dea seamă de rezerva intervalului, suită de ocazii ce pot să nu fie ratate; dacă nu se poate rata inevitabilul morţii, se poate rata, prin refugiul în angoasa solitară, sensul însuşi al răbdării, se poate pierde ocazia diversiunii contra ultimităţii alienante a iminenţei lipsite de sens (în orice caz, ireductibilă la sens) a morţii. Violenţa ce pare să susţină logica mişcării de iminenţă poate fi întâmpinată ca ocazia împotrivirii prin răbdare, responsabilitate, bunătate.

Limita pe care o arbitrează moartea împinge în provizorat proiectul fiinţării ca una în vederea manifestării depline a propriilor posibilităţi, sustrage, printr-o graţie mascată de aparenţa concesiei faţă de interval, tocmai ceea ce e necesar definirii ca entelechie. Eul, deşi îşi măsoară temporalitatea în planurile prospective sau în angoasa mişcării de iminenţă, *„nu ajunge până la capăt, rămâne la distanţă faţă de sine."*[930]

930 *TI,* p. 210.

Fiinţa persoanei nu îşi revelă adevărul propriei libertăţi atâta vreme cât rămâne prinsă între naşterea nealeasă şi moartea nedorită. Cuvântul final nu ajunge că fie rostit de cel pe ca;e-l vizează adevărul lui; acei capăt al timpului până la care întotdeauna *încă* nu se poate ajunge ascunde secrete pentru care e pr^a deveme ᶜă fie dezvăluite, ^ar at"nci când vemea a sosit, e prea târziu ca cineva să le asculte; asta face din moarte o *iniţiere fără iniţiat,* o *transmitere fără filiaţie,* un adevăr fără susţinători. Iminenţa infirmată de însăşi logica intervalului pe care-1 lasă deschis diseminează în natura momentelor lui câte ceva din secretul ultim ce nu poate fi dezvăluit, învesteşte răbdarea ce-i măsoară gravitatea cu sarcina subversivă a conversiunii etice, lasă necontrolat spaţiul în care iniţiativa să-şi poată amorsa proiectele atunci când a ajuns vizibilă o *„durere care străluceşte în lacrimă".*

Răbdarea timpului are avantajul de a-şi şti improprie *încă* limita ce trimite univoc către moarte; există şi răbdarea tragică a suferinţei, căci moartea uneori nu vine direct şi senin, ea poate fi devansată de atrocitatea durerii în neînchipuitele ei feluri de a sur-prinde. Se poate că subiectul, *res cogitans* al lui Descartes, nu simte durerile, nu ştie de suferinţă, însă persoana etică a lui Levinas le îndură pe deplin. Dacă iminenţa morţii lasă consolarea unui prezent ca *încă nu,* durerea efectivă îşi etalează atrocitatea chiar acum; nu sunt dureri profetice decât durerile facerii. Simţirea şi îndurarea durerii sunt confirmarea actualităţii ei emfatice. Tortura care poate fi administrată din afară nu vine, totuşi, decât din propria fiinţă[931], din adâncul propriei naturi care pare a fi fost predestinată durerii. Nu doare lovitura dată de celălalt, doare rana propriului trup - fiinţa răzvrătită împotriva ei înseşi, moartea instalându-se în sânul vieţii proprii. Failibilitatea curajului, scuza inconsecvenţei răbdării vin să se legitimeze din această duplicitate a propriei fiinţe care poate izbi din ea însăşi cu cele mai extravagante dureri. Suferinţa e secretul la îndemâna fiinţei pentru a ne *zdrobi* ca printr-o ocultă complicitate cu moartea. Suferind, se suferă în sine, din sine, într-un periculos survol al *dia-croniei* stabilite între sensibilitate şi intenţie în economia ipseităţii; suferă cel ce e alimentat de fiinţă, căci între neant şi durere nu poate fi făcută nici o corelaţie directă. Suferinţa provoacă un scurtcircuit al temporalităţii, un nucleu de sincronie în care coincid afectarea sensibilă şi conştiinţa ipseităţii. Durerea este un război civil al fiinţei, lupta cu sine a timpului când deja e vădită iminenţa morţii. Dizidenţa produsă de durere în sânul fiinţei alienează calificaţia timpului

931 „întreaga acuitate a suferinţei ţine de imposibilitatea de a fugi, de a te proteja în tine însuţi împotriva ta; ea ţine de desprinderea de orice izvor viu. Imposibilitate de a da înapoi. în suferinţă, negarea doar viitoare a voinţei în teamă, iminenţa a ceea ce se refuză puterii, se inserează în prezent, în suferinţă altul mă cuprinde, lumea afectează, atinge voinţa. în suferinţă, realitatea acţionează asupra în sine-lui voinţei, iar aceasta se transformă, disperată. în supunere totală faţă de voinţa celuilalt ”, *TI,* p. 210.

ipseităţii înţeles ca juisare în complicitatea unui anturaj; fiinţa luptă să scape de sine nemaiputând îndura suferinţa ce vine din sine, exod către o patrie neprimitoare unde nu se ajunge, dar care totuşi permite să te pierzi în drumul către ea. Cu cât suferinţa e mai insistentă, eul pierde suveranitatea autocentrării ipseimorfe, se vede victima unei conjuraţii, se simte împins dincolo de limita până la care conştiinţa şi voinţa decid împreună. Trupul care doare nu semnifică intenţional durerea, ci o suferă; eul este ameninţat în însăşi natura lui de acest trup chinuit ce e pe punctul de-a se reîntoarce în lumea obiectelor, de-a deveni rămăşiţă cadaverică.

Sensul levinasian al durerii ce prevesteşte moartea este tradus prin *transformarea eului în lucru,* abdicare a *in* szne-lui fiinţei pentru a fi pradă în mâna morţii ca un *altul,* dar una care se petrece numai o dată epuizate alternativele răbdării. A răbda este totodată pasivitate a suferinţei, dar şi curaj al speranţei, şi abandon în mâinile inevitabilului, şi stăpânire de sine în pragul renunţării. Atunci când dincolo de eul care suferă este un altul căruia să i se încredinţeze, răbdarea devine suferinţă pentru celălalt, adică viaţă pentru celălalt în pacienţa morţii proprii. Trauma suferinţei marchează mai profund libertatea eului decât acea mişcare de iminenţă pe care o întreţine futuriţia. Astfel e posibil ca violenţa şi ura celuilalt să dorească mai degrabă gloria perpetuă a suferinţei decât evidenţa derizorie a morţii. Ura nu se poate exercita asupra obiectelor, ea nu este dorinţa morţii care l-ar transforma pe celălalt într-un obiect; ura este dorinţă a suferinţei şi, astfel, glorie sumbră asupra vieţii celuilalt care ar trebui să fie eternă pentru a lăsa loc urii să-şi verse întreaga pasiune. A-1 urî înseamnă a-i refuza moartea celuilalt tocmai pentru a-1 putea face să sufere îndeajuns, pasiune a suferinţei infinite a celuilalt şi test al răbdării infinite a voinţei lui. Gloria acesteia din urmă e mărturisirea, discursul; răbdarea poate fi convertită în cuvânt. în relaţie etică. Răbdarea inverteşte sensul temporalităţii ca timp *pentru* moarte dezvoltând un *pentru* viaţă în relaţia cu altul, producând în liniaritatea vectorizată de finitudine o criză pozitivă de transversalitate, acest *pentru* inerent ipostazierii în faţa celuilalt. Responsabilitatea pentru celălalt precalifică posibilitatea oricărui angajament în chiar neputinţa abstragerii acestui *pentru* din relaţionarea frontală, în - simplu spus - neputinţa solitudinii.

Mortul atopic; ambiguizarea spaţiului morţii

îngrijorarea faţă de celălalt sortit morţii revine la setul interogativ: *unde* e celălalt *acuma* când a murit? Dacă asist la relicvele cadaverice care nu-mi mai dau semne de viaţă, oare celălalt revine la atâta, este el

numai ceea ce a rămas în urma morţii lui? Când mă întreb unde este acum el, îl vizez ca pe unul ce nu a murit, cu sensul de unul ce încă *este* şi *locuieşte* pe undeva. Accept convenţia unui transtopism care-mi favorizează speranţa unei continuităţi în altă realitate, într-o dimensiune *dincolo.* Astfel promovez leit-motivul mitologiilor morţii care fac din lumea de dincolo, obligatorie, o oglindă a celei de aici, un alt mal al vieţii, cadrul unei alte modalităţi de a fiinţa. Numai că problema esenţială pe care mi-o ridică moartea nu se rezolvă astfel, cât se escamotează, se converteşte prin afabulaţie în rit eufemizant al tragediei. Trebuie să fim mai atenţi cu sensul întrebării. Mă interesez nu unde urmează să plece spectrul de individuaţie al celuilalt după ce el va muri, ci *unde* este el *acum* în punctualitatea actului morţii, ce corespondent topologic are evenimentul lui aici, unul în care să se continue dimensiunea localităţii fără de care el nu poate fi conceput? Adică, în ce loc este el *acum când tocmai* moare, căci faptul de a-1 putea asista presupune a-1 corela contingenţei locale. Dacă aş străbate toată topografia celestă şi terestră, şi tot nu mi-ar fi accesibilă indicarea *locului unde* este cel ce moare. Stranietatea ceremonială a morţii e cu atât mai izbitoare, cu cât nu se poate indica locul unde ea se consumă. Ştiu că cineva moare, moartea este un fapt ce se petrece concret şi, ca orice fapt, trebuie să aibă loc undeva. Numai că moartea e fapt ce se petrece *fără undeva',* secretul ei este absolut, travestiul este perfect. Nu există nici un risc să fie deconspirată. Atenţia asupra morţii mi-este distrasă pentru că nu ştiu unde să privesc, nu ştiu din ce parte vine ori încotro se îndreaptă, nu pot afla *locul faptei.* Chiar dacă sunt invitat să asist la ceva odios, nu pot veni la faţa locului pentru că acel loc nu e nicăieri. Totuşi, *fapta se consumă.* Cineva moare, dar moartea lui se petrece atopic. Tot spaţiul este curat - şi când spun asta nu reduc moartea eului la evidenţa cadaverică ce cristalizează un nucleu spaţial al negaţiunii. Spaţiul curat este acela în care ar trebui căutat *eid,* iar nu cadavrul cuiva care şi-a pierdut identitatea. Deşi morţii îi lipseşte spaţiul actualizării, nu-i este luat totuşi orice loc, pentru că ea se petrece. Dar nefiind unul topografic, ci ambiguitatea unui dincolo fără de contur, îl putem numi *nicăieri.* In mod uzual, dacă ne întrebăm unde e cel ce a murit, trebuie să recunoaştem stânjeneala de-a nu şti unde şi să ne mulţumim a indica spre nicăieri, în orice direcţie, dar în nici un punct. Dislocaţia produsă de moarte nu anulează spaţiul, dar îl ambiguizează, îl face ubicuu şi nemăsurabil, îl tulbură luându-i limpezimea solemn cartezianã. *Ambiguizarea spaţiului* este eufemismul topologic produs o dată cu moartea, eveniment care contrariază prin tocmai de-ne-înţelesul sub care se învăluie.

întrebarea nu vizează mortul, ci pe *cel* ce a murit. Cadavrul este aici, mortul este aici, dar unde e *cel* ce a murit, adică *el,* Constantin de

exemplu, pentru că ne vine în minte un personaj cehovian care s-a sinucis. Unde e acest Constantin care mai înainte a ieşit afară să se plimbe sub stelele nopţii şi al cărui cadavru zace aici lângă lac, păzit de tăcerea sumbră a apelor uluite? *Unde* este *el?* Nicăieri! Răspunsul, sincer, vine pentru a-mi indica o imposibilitate - a mai corela determinaţia locală cu identitatea unui eu. Pentru că a murit, el nu mai este aici, dar nu e nici altundeva. Pentru că nu e altundeva, nu e nicăieri - limită ce denunţă imposibilitatea faptului ca el să fi murit. Cum să fi murit, dacă nu are unde să se fi dus? Cum ar putea să fie luat de moarte, dacă *moartea nu are un loc* - localitate, casă, agrement - unde să-l ia? Şi totuşi, el nu mai e aici; a nu mai fi aici, dar a nu putea fi nicăieri dincolo - iată *ambiguitatea topologică* produsă de moarte.

Poate că încă o precizare se impune. Dacă persist a interoga în numele persoanei celuilalt, fac aste pentru că tocmai situaţia ei este vizată în întrebare. Dar interogaţia asupra ei o priveşte întotdeauna ca pe una ce este încă, persistă, continuă să se manifeste într-un oarecare registru al pozitivităţii. Moartea mă interesează ca moarte a lui. Astfel, cel întrebat este încă viu şi atunci modul de-a întreba devine impropriu. Pe de altă parte, este cu neputinţă să interoghez moartea lui altfel decât avându-l în vedere pe el ca fiinţând. De aici se iveşte incorectitudinea, lipsa de directeţe şi sens al întrebării. Mă întreb asupra sensului morţii, nevizând direct moartea despre care încă nu ştiu şi nu pot şti ceva, ci vizând-o pe ocolite, întrebându-mă asupra situaţiei suspendate a celuilalt pe care-1 am încă în memorie drept argument pozitiv. El, cel care a fost viu şi s-a numit Constantin, a scris piese de teatru şi şi-a vânat cuvintele ca pe nişte raţe sălbatice, el este cel care mă interesează. Dar pentru că nu-1 mai întâmpin, deşi-i contemplu relicvele cadaverice, mă îr.treb unde e el, acel mod de a privi, ace! surâs pierdut, acea umbră dc erezie sceptică, acel tumult al dezolării fără măsură unde sunt? Dacă a murit, şi nu ştiu ce să înţeleg prin asta, trebuie să fie acolo unde este moartea. Dar atunci unde este ea? Aici, dincolo, dincolo de dincolo, înăuntru, afară, în înalt, în adânc, pretutindeni şi nicăieri. Chiar dacă toată lumea ar fi populată de cadavre, încă nu aş vedea unde este moartea. Oare nu acest fenomen inflaţionar în care evidenţa epifaniilor maschează esenţa principiului ce le provoacă e tocmai singularitatea absconsă a morţii?

Când aducem în discuţie atopismul morţii, întrebăm precis care este esenţa *localităţii* acum, de vreme ce el, celălalt, nu mai locuieşte la sine în evidenţa unităţii psiho-fizice, în stricta corespondenţă noetico-noematică. Comportamentul de fiinţă în lume îşi menţine coerenţa în chiar puterea de a determina lumea în care se locuieşte, cea externă, a naturii, a mediului, a agrementului, a casei, ca şi cea internă, a ipseităţii. Eul locuind în sine, locuieşte o lume ce-1 susţine şi-l cuprinde. Localitatea lui este cea a echilibrului intem ce prezervă ipseitatea şi

habitatul, unde-şi organizează manifestările economice. Moartea retrage garanţia unui răspuns vizavi de determinaţia localităţii. Exterior, rămâne o lume care încă susţine un cadavru, dar pe care în curând îl va învălui sub vălul pudic al ţărânii, lume în care totuşi el nu mai locuieşte - înhumarea este chiar opusul faptului de a putea locui. Deşi lumea continuă să fie un loc infinit, el nu mai locuieşte totuşi aici în lume. Ce se întâmplă cu ipseitatea unde eul se află ca acasă? Mai este el la sine de vreme ce a murit? A fi la sine ar presupune o autonomie invizibilă în care s-ar putea perpetua o viaţă, în principiu, la infinit, dar dincolo de toate coordonatele experienţei. Nu putem formula un răspuns ultim tocmai pentru că limitele experienţei posibile aici nu coincid cu limitele posibilităţii de a fi. De aici începe iarăşi fabulaţia imaginară asupra existenţelor post-mortem.

Sentimentul localităţii este, în perspectiva ipseităţii, unul metafizic; nu e vorba de o descripţie topografică a prezenţei sub restricţia unor contingenţe spaţiale. Eul locuieşte în sine ca unul ce nu mai este undeva în lume, nu în lumea vizibilă şi supusă experienţei. Dar chiar dacă eul locuieşte în sine, asemeni unei monade rătăcitoare, asemeni unei insule ce naufragiază fără ţintă, el nu dă seamă de topologia paradoxală a evenimentului prin care şi-a început naufragiul. Eul este deja de acum o existenţă *post-mortem* de al cărei destin nu ne interesăm. Ceea ce ne interesează este topologia morţii, localitatea lui acum, în care să se situeze cel ce parcurge travaliul morţii. Suntem iar pe punctul de a ne repeta. Unde este acel *loc* în care moartea poate fi surprinsă în flagrant? Nicăieri! Răspundem aşa nu pentru că avem pretenţia de a şti totul, de a fi controlat complet topologia obiectivităţii, de a reduce complexitatea evenimentului la evidenţe imediate. Spunem însă că, dacă există o *quiditate* prin care să se particularizeze moartea, şi ea devine problematică în momentul în care cineva este atins de moarte, atunci localitatea ceremonială a acelei *quidităţi* nu se poate exprima topologic. Motivul este suficient pentru a recurge la o indicaţie prin care ne dispensăm de complexul filosofic conform căruia a putea fi înseamnă a putea avea loc. Moartea poate fi fără să aibă loc, şi când enunţăm asta, nu spunem că ea nu se întâmplă, ci că timpul întâmplării nu are un corespondent spaţial, că acelui acum nu-i revine punctualul aici.

Contemporaneizarea morţilor; orizontalitatea ca universal al lui „a fost"; efectul de trecut

Dacă localitatea precisă în care se petrece efectiv evenimentul morţii nu poate fi descrisă topografic pentru că cel vizat, mortul, nu mai coincide decupajului produs în lumea fizică de trupul defunct - şi tocmai

el ne interesează, straniu supravieţuitor al propriei morţi ţinut în fiinţă de tematizarea noastră incapabilă să-l problematizeze altfel decât ca fiind - temporalitatea în care-1 situăm de acum nu este mai puţin surprinzătoare. O dată decedat, personajul în cauză se integrează *grupului tuturor morţilor,* element al unei clase judecate până la urmă în cadre logice, devine ca unul dintre ei şi asemeni lor, totodată contemporanul lor. Considerăm acest proces de contemporaneizare prin care defunctul cel mai recent aderă la temporalitatea tuturor morţilor reali, în memorie, drept unul caracteristic pentru înţelesul pozitiv al paseităţii prin care se oferă ocurenţa imediată a eternului. In moarte este inutilă segmentaritatea coincidenţei timpului cu fiinţarea, este impracticabilă distanţa epocală de la unul la altul. *fi"-u|* atribuit morţilor este unul şi acelaşi, calitativ şi cronologic. Intrarea succesivă în moarte nu se continuă ca noncontemporaneitate a defuncţilor. Fără chiar să insinuăm statutul de spectre individuale fiinţând într-o dimensiune dincolo, putem pretinde că temporalitatea morţii. sens ce se configurează în memorie, se exprimă prin dimensiunea orizontală în care toţi cei morţi au devenit contemporani, temporalitatea plană a sensului univoc al lui *„a fost".* Mortul unei epoci imemoriale nu e mai departe de referentul prezenţei decât cel mai recent defunct, tocmai pentru că paseitatea temporală nu se continuă în moarte. Nu contestăm că unui mort îi poate fi asociat un timp istoric precis când el a murit şi că acest anume timp nu coincide cu timpul altor morţi decât în cazul excepţional al calamităţilor. Trebuie însă înţeles că nu confundăm timpul imanent mortului cu reperul istoric al timpului fizic stabilit întotdeauna şi rememorat de supravieţuitor. O dată intrat în moarte, se decuplează anume această temporalitate imanentă mortului de contingenţa istorică a momentului când evenimentul s-a petrecut. Data morţii nu mai indică ceva precis în raport cu defunctul, ea rămâne indicator doar pentru secretarul de memorie. Ziua şi anul, spre exemplu, în care a murit Tolstoi indică intervalul care a trecut de atunci până la noi în prezent, dar nu poate constitui o măsură pentru „vârsta" lui în moarte, unde ar fi infantil să vorbim de tineri şi bătrâni decât exclusiv atunci când avem în vedere vârsta la care a survenit decesul. Dar, iarăşi specificăm, nu asta avem în vedere, vârsta până la care s-a trăit. Strict în temporalitatea asociată faptului de a fi murit vorbim cu îndreptăţire doar de contemporaneitatea celor vizaţi, şi asta pentru că translaţia paseizantă ce descrie formal accidentul morţii încetează să funcţioneze ca proces la limita efectivităţii evenimentului; procesul de a muri al oamenilor, unii în urma celorlalţi, nu mai este proces ce-i însoţeşte o dată morţi efectiv, când deja ei sunt - în orizontalitatea „ //"-ului morţii - deodată, contemporani.

„A fost", singura formă verbală cu care se poate opera referitor la

defuncţi, devine universalul prin care se descrie contemporaneitatea în moarte şi egala noncontemporaneitate a morţilor cu referentul timpului istoric prezent. Sensul lui *a fost* nu se diseminează îr. grade de proximitate cronologică, nu se poate vorbi de ur. mai mult sau mai puţin ,/osf", chiar dacă, repetăm, se poate stabili ziua şi ora la care cineva a murit. Fiind contemporani în dimensiunea lui *..p fost,"* populaţia morţilor poate fi reprezentată mai degrabă ca un panteon decât ca o societate umană. într-un panteon, toate făpturile sunt coexistente în eternitate, fără istorie, pe când orice societate este mediul în care unii se nasc, alţii mor, deci clasă limitată de intervalele deschise unor posibilităţi maxime de a fi noncontemporan. Naivităţii de a măsura istoria ca suita intervalelor de la trecut către viitor, trecând prin reperul univoc al prezenţei, îi revine meritul de a alimenta prejudecata liniarităţii arheologice a trecutului, *„efect de trecut"* produs în continuitatea actului de paseizare a experienţei prezentului. Capacitatea de-a procesa pe intervale continue experienţa paseizării e tentată să adere dogmatic la repetiţia formală şi dincolo de limita ce produce trecutul. Iluzia acestei liniarităţi arheologice e dată şi pentru că relaţia fiinţei cu prezenţa este experimentată procesual, ca devenire, de unde proiecţia formală a procesualităţii în însăşi dimensiunea trecutului - unul care ne revine mereu trecut, unul care *se produce* ca trecut prin continua relegare la prezent. Caracterul de a fi produs al trecutului, experienţă în memorie, este translatat şi ipostaziat ca un mod al naturalităţii dimensiunii lui „a fost". Pentru a angaja corect temporalitatea la dimensiunea morţii, trebuie suspendat procesul ce întreţine iluzia, anume paseizarea conştiinţei referentului. Atunci pare vizibilă omogenitatea temporalităţii morţii, universalul contemporaneităţii.

Vorbind de universalul contemporaneităţii, avem în vedere descripţia negativă a posibilităţii separaţiei pe care cronologia o întreţine. Nici măcar nu e vorba de timp în acea contemporaneitate, căci e ilegitim să asociem sensul întotdeauna pozitiv al actului temporal sensului negativ al paseităţii morţii şi nefiinţei, care se lasă atrasă astfel la sens. E vorba doar de univocitatea cronografică a lui *„a fost",* de faptul că obiectivitatea acelor referinţe pe care le colectăm din moarte parvin în chip egal din aceeaşi descriere a pasivităţii trecutului sau, dacă vrem, se produc ca şi scrierea temporalităţii la trecut. Chiar ipoteticul *„vom muri"* nu face decât să alinieze realitatea viitorului vizat în enunţ paseităţii omogene a morţii; în traducere, *„vom muri"* spune *„vom fi asemeni celor ce au fost"* sau *„vom fi fost".* Plasăm realitatea, dacă admitem că mai e vorba de una, celui defunct direct într-o *sumă* şi direct în *alianţă* cu toţi cei decedaţi, el este dincolo, împreună cu ceilalţi, nu neapărat în societate cu ei, dar desigur în contemporaneitate cu ei. Chiar

singur, izolat, mortul e împreună cu morţii, de aceea s-a putut spune că morţii îngroapă mortul, îl primesc între ei, parafrază evidentă după un dicton evanghelic.

Limbajul îndoliat

Moartea îl frustrează pe celălalt de capacitatea de a-mi vorbi sau, în orice caz, modul lui de a-mi vorbi, dacă mai e unul, nu poate fi auzit de mine. Tăcerea nu se instaurează numai drept urmă a uluirii şi neputinţei celui ce supravieţuieşte, ci şi ca abstinenţă sumbră a celui ce a murit. E atât de tăcut, încât nici nu-şi mai poate anunţa propria dispariţie. Faptul că eu îi vorbesc fără a putea fi auzit mă situează în utopia de a mai semnifica în chip inerţial, ca şi cum încă el mi-ar înţelege semnificaţiile, ca şi cum, înţelegându-le, aş fi găsit rueta pentru învieiea Iul, l-aş fi trezit din moarte. Dacă nu penuu as^a, pentru ce continuu să vorbesc celui mort? Se ştie din experienţa comună că moartea unui apropiat este întâmpinată printr-un limbaj direct, adresat personal. încă se vorbeşte cu mortul ca şi cu unul viu, i se pun întrebări, i se solicită răspunsuri. I se adresează fatala întrebare *„De ce?",* Lui încă i se vorbeşte ca unui viu, limbaj ce-i refuză solemnitatea incomunicabilă. Vorbind cuiva, îl instaurezi, îl consideri viu, îl venerezi prin cuvântul adresat. Nu poate fi mort cel căruia încă i te adresezi.[932] Chiar dacă n-ar fi decât strigăt şi lamentaţie, încă ar fi vorba de un limbaj. Monologul ce se consumă sub formă de dialog între supravieţuitor şi cel mort arată radicala diferenţă dintre registrul semnificării pozitive prin limbaj şi cel al semnificării negative prin tăcere. Dar e corect oare să numim tăcere ceea ce rămâne după ce vocea muribundului încetează? Oare mai e tăcere acea înstrăinare ce nu mai admite nici o revenire? Tăcerea e ceva ce stă în puterea celui care mai poate vorbi, a celui care controlează cuvântul cu scopul de a-1 face iarăşi auzit mai clar, mai limpede. Dar oare mortul tace el cu adevărat? Liniştea apăsătoare ce-1 învăluie dintr-o dată trimite-n deriziune intimitatea ambianţei decisă ca vorbire-tăcere. Liniştea morţii nu mai este revers, nu e partea cealaltă a vorbirii, refluxul cuvintelor ce se duc pentru a reveni cândva. E o linişte de pretutindeni[933], care semnifică adâncimea de nerostit a luciului ce s-a petrecut. Niciodată nu se ştie cu adevărat ce este liniştea până în momentul morţii cuiva. Nu numai că toate cuvintele încetează, dar nici măcar suflarea nu se mai aude, nici măcar privirea nu mai face zgomot mergând către ceva de văzut, astfel că de atâta linişte se simte că lumea se-ntunecă. Liniştea ce-i înghite glasul celui mort îi răpeşte şi vizibilul

932 Gottfried Benn, citat de David Le Breton, zice: „Să vorbim împreună, cel care vorbeşte nu a murit ". *Despre tăcere,* AII, 2001, p. 259.
933'28 „Tăcerea cadavrului umple deodată lumea ", *ibidem,* p. 258.

feţei pentru ca o privire să nu-1 mai jeneze. In liniştea lui, cuvintele oricăruia se pierd ca într-o peşteră fără de sfârşit şi fără de ecou.

Prezenţa cadavrului este emfaza reziduală a unui interlocutor concediat. Tratându-1 în continuare ca interlocutor, pot continua să-i vorbesc, numai că el şi-a astupat urechile, fără chiar a face vreun gest de ostentaţie. Nu mă aude în principiu, fără să fie surd şi fără intenţia de-a mi se refuza. Mă lasă să vorbesc fără adresă, să devin ridicol, mă compromite în faţa lucidităţii. Privirea lui stranie nu mă mai vizează pe mine; stau în faţa[934] lui, dar nu mă mai întâlneşte. Recluziunea lui pare suficientă ca să-mi fie refuzată şi mie şansa semnificării. Fac gesturi, vorbesc, îmi etalez deznădejdea fără să capăt vreun semn că ar fi fost primite. Imobilitatea lui mă condamnă la un spectacol gratuit, mă lasă să devin histrionul unei drame ce pare că nu pe el îl vizează. Mă dedau unui spectacol de solist a cărui voce e repudiată de chiar cel ce i-a inspirat cântecul. Nici tăcerea mea nu străbate mai departe decât cuvintele; celălalt care a murit e la fel de surd şi la tăcere. Liniştea lui impune o suspendare insurmontabilă a comunicării. Nu pot spera să mă anunţ acelei linişti într-un moment sau altul de aici înainte. Problema tăcerii lui nu este, desigur, una ce-1 priveşte, ci una care mă priveşte pe mine. Faptul de a vorbi şi de a vrea să comunic ţine de inconsolabilă copilărie de a crede că se rezolvă marile mistere prin limbaj, de inocenţa puerilă a celui viu care caută noima în sensul cuvintelor. Printr-un fel de simetrie brutală, aşa cum viaţa vorbeşte, moartea tace Domeniile nu se amestecă niciodată, chiar dacă uneori şi cei vii sunt reduşi la tăcere. Dacă cel ce a murit este în largul lui prin tăcere, nu pot deveni intim cu el decât tăcând de asemenea; comunic cu el adoptând „limbajul" lui, dar nu pot explica ce am comunicat. Insă în orizontul tăcerii se realizează o comuniune asimetrică, unde limita separaţiei a fost spartă, deşi nu încă transgresată. Timpul rostirii, al cuvintelor manifestă un soi de patos festiv; tăcerea este un doliu al limbajului, atunci când cel căruia i se adresează nu mai poate asculta. Prin tăcere[935] [936], limbajul îl însoţeşte deja pe celălalt în lumea lui, dincolo, călătoreşte cu el în nesfârşita lui linişte. Mai pot fi familiar cu celălalt mimându-1 întrucâtva, or nu pot mima decât tăcerea lui, pentru că nu ştiu altceva ce ar face. îl mimez ca să-i dau semne de solidaritate, ca să-mi anunţ proximitatea într-o lume diatopică fără proximi. Tăcând, mă convertesc la recluziunea lui ca şi când aş dori să mi se recunoască semnificaţia conversiei. Muţenia tristă şi îngândurată, purtată îndelung ca o haină de doliu, mă stigmatizează

934 „în apropierea morţii cuvintele se curmă, ele se topesc în tăcere sau se fărâmiţează în strigăt în imposibilitate de a-1 întâlni pe Celălalt, de a-1 mai atinge, ele se descompun şi invită mai curând la muţenie. Moartea înseamnă sfârşitul unui limbaj al cărui avânt era susţinut de chipul atent al celuilalt, dc acum înainte absent.", *ibidem,* p. 260.

935 „Tăcerea este limba morţilor, *adevăratul cuvânt.", ibidem,* p. 267.

936 *Ibidem,* p. 271.

cu semnele unei afecţiuni insolvabile. A fi în doliu înseamnă a purta moartea lui ca pe o haină, a fi luat chipul şi tăcerea lui, travesti al proximităţii prin inversiune, refuz al înstrăinării lui totale. Doliul face suportabilă tăcerea celui mort, diminuează *„ceea ce este de nesuportat."*[93]*

Puterea de a vorbi celuilalt este, de bună seamă, abilitate de a-1 face oaspete al limbii în care i se vorbeşte, una ce se însărcinează să-l poarte pe cel despre care sau căruia i se vorbeşte. Când încă celălalt poate auzi, el este chemat să se apropie, ca oaspete, în răspuns. Discursul este încă zăbovire a lui în tihna ospitalităţii. Dar atunci când el nu mai aude şi nu mai poate răspunde, nu-şi poate onora afabilitatea de oaspete, el devine străinul, cel căruia îi vorbesc in absentia, cel care nu mă aude oricât de zelos l-aş apela. Limbajul îndoliat este această vorbire cuiva, act în care totuşi vorbitorul rămâne singur, apel fără de răspuns, ospitalitate fără cineva care să mai fie oaspete. Chipul cemit, tristeţea dureroasă, descumpănirea sunt moduri ale abstinenţei expresivităţii, glorie revocată a bucuriei de a trăi, nepotrivită momentului îndolierii, recluziune a patosului relaţional ce şi-a pierdut alteritatea, mortificare a exterioităţii vizibile care în spontaneitatea etalării ei este imn şi celebrare. Chipul cernit, care manifestă îndolierea expresivităţii, îşi afirmă fidelitatea faţă de cel pierdut a cărui mască mortuară e purtată acum de supravieţuitor drept faţă - faţă a celui ce suferă, manifestă vederii ca stigmat al întregii suprafeţe etalate; stigmatul chipului îndoliat nu este rană, cicatrice, sânge vărsat, ci faţă în care se arată complet imaginea morţii, epifanie a însingurării dincolo de pasiunea oricărei solidarităţi, căci cum l-ai putea însoţi pe celălalt în moartea lui? Cel mort, condamnat la alterare, îşi pierde dreptul la faţă, i se retrage chiar şi şansa de a-şi păstra masca, denudare dincolo de limitele oricărei suprafeţe exterioare ca şi cum acolo unde merge nu se poate vedea sau nu e nevoie nici de faţă, nici de mască, nu e nevoie de o mijlocire caic să păstreze încă decc.iţa invizibilităţii a ceea ce este obscen. Spunând obscen, avem în vedere faptul că în lumea vizibilităţii toate suprafeţele 'unt emfaza frumuseţii dincolo de care ceva trebuie 'ă rămână ascuns. FapNl de a purta mască sau de a-ţi etala faţa, faptul de a te arăta nud sau îmbrăcat nu sunt decât variaţii ale suprafeţei vizibile în care o decenţă anume e respectată. Moartea anulează convenţia suprafeţei decente, alterează şi desfigurează, descompune chipul şi corpul exhibând o nuditate dincolo de orice decenţă, o goliciune a unui interior al suprafeţei vizibile care e regnul impertinenţei putreziciunii, ostentaţie umilitoare a fetidului care vrea să compromită orice respect pentru persoana celui pierdut. Nu profesăm aici viziuni macabre; vrem să semnificăm doar travaliul dezgolirii impudice la care moartea obligă, să extragem de aici angoasa tabuizării vizibilităţii cadavrului, dincolo de anumite limite temporale

până la care el mai păstrează încă semnele persoanei, să identificăm o anume pragmatică a înhumării - mortul trebuie ascuns -, să găsim în doliu, vizibil înainte de toate pe chipul celui rămas, asumarea epifanică a expresivităţii mortitudinii. Chipul îndoliat ca unul ce a preluat expresivitatea morţii celui dus este manifestarea prin translaţie a însuşi chipului morţii, chipul „viu" al morţii. Desigur, nu se poate vorbi decât din spatele unui chip; limbajul unui chip îndoliat nu poate fi decât el însuşi unul îndoliat, cuvânt rămas nerostit de cel ce s-a dus şi acum cineva îi ia în grijă cuvintele. Numai că, dacă dincolo de cuvinte nu mai este chipul lui care să le gireze, să le ţină de martor, ele nu mai vorbesc despre bucuria vieţii lui; cuvinte spuse de un chip ce lipseşte sau spuse în locul lui sunt limbaj al morţii, limbaj viu al morţii, *doliu al logosului* care nu mai întemeiază, ci descalifică. Folosind un termen din fizică şi aplicându-i sensul la operaţiile logosului, am zice că limbajul îndoliat, cuvântul viu al morţii celuilalt este un logos *entropie* - cuvânt care se spune nu pentru a naşte sau învia, ci pentru a se prăbuşi şi sparge în bucăţi, a se preface în praf şi pulbere, de vreme ce e mort principiul care l-a garantat. Cuvântul rămas nerostit de celălalt nu poate fi rostit cu adevărat de altul, de mine; este cuvântul lui ca şi viaţa lui, ca şi chipul şi faţa lui. Chiar dacă aş şti ce a vrut să mai spună, eu tot nu aş reuşi să spun cuvântul lui, doar ceva ca şi cuvânt al lui, aşa cum nu pot vedea cu ochii lui, ci doar în direcţia privirii lui, nu pot auzi cu urechea lui, doar glasul pe care el îl ascultă. Adică pot substitui referinţa externă a experienţelor lui, dar nu pot experimenta modurile experienţei proprii lui, nici nu-i pot fi purtătorul de cuvânt.

Vorbind despre cel mort, sunt împins în situaţia duplicitară de a spune neadevăruri; în sensul filosofiei levinasiene, a putea să comunici adevărul se sprijină pe spontaneitatea mărturiei: *„lată-mă",* dar când vorbesc celui mort nu mai e cineva care să mă audă şi să-mi întâmpine ca un zid ospitalier de casă anunţul: *,,lată-mă|",* purtând ecoul cu sine până în adâncul liniştit al pietrei. De asemenea, vorbind unui terţ despre cel mort, îl evoc şi limbajul se referă la el ca la unul încă viu; însă nu-1 pot aduce de faţă, nu-1 pot face martor la limbajul care-1 evocă şi astfel, lipsindu-mi, mă lasă descoperit, mă compromite ca unul ce livrează fabulaţii retorice, căci nu e, nu e de găsit cel despre care pretind că vorbesc. A vorbi despie celălalt se rezumă la a reanima memoria şi *a* confecţiona păpuşi de bal, figurine de ocazie. Cuvântul care să-l exprime nu e decât acela pe care el l-ar rosti, nu poate veni ^in memoria mea fără ca asta să însemne dupl^itate şi minciună Cuvântul lui îl vrea viu, îi revendică faţa, cheamă mărturia unei priviri. Dacă acum faţa lui e de-negăsit, cuvântul lui devine de-nerostit. Semnul de-negăsirii feţei lui se vede pe faţa mea cernită, de-nerostirea cuvântului lui se aude din tânguirea şi muţenia ce mă cuprinde ca supravieţuitor, muţenie ce nu

înseamnă că nu mai am ce spune, doar că nu mai are el ce spune şi, în respectul îndurerat faţă de el, eu, care i-am luat în grijă cuvintele, nu mai am ce spune cu ele. A tăcea - adică a semnifica moartea lui prin muţenia cuvintelor lui cu care nu se mai poate spune nimic, a mortifica limbajul din solidaritate transcendentă cu de-nerostitul tăcerii celui mort. Faţa cernită prezintă chipul celuilalt ca unul ce nu mai e aici în emfaza expresivităţii, limbajul mut enunţă interioritatea lui de-negăsit.

Precizia ambiguă a momentului

Redusă la suita de momente punctiforme, schemă geometrică vicioasă, linia temporalităţii, cea care dă seamă de calitatea de eveniment al fiinţării, ar trebui să devină cadrul de reprezentare unde se înscrie, ca unul ce survine în imperiul fiinţării, evenimentul morţii. Nu numai că, analizând punct cu punct derularea temporalităţii, nu vom găsi unul care să fie în sine punctul unde se efectuează moartea, dar vom constata că între punctul care este *încă nu* al morţii şi cel care e *deja nu mai* al vieţii analitic nu se poate distinge decât retrospectiv, prin compunerea unor delimitări de segmente abstracte. In punctul *încă nu* analiza nu poate avea în vedere moartea pentru că nu s-a petrecut; în punctul *deja nu mai* iarăşi moartea nu se distinge pentru că, dacă ea s-a petrecut, nu ştiu când, acum nu se mai poate petrece. Moartea nu este act continuu, nu poate fi descrisă ca interval, nu are o curbă de reprezentare, aşa cum orice act inteligibil trebuie să aibă. Situaţia ne invită să ne abţinem de la a considera că temporalitatea ar fi cadrul pozitiv generic de reprezentare a fenomenului. E adevărat că tot ceea ce este şi poate fi gândit ca fiind este înscris prin chiar analiză şi gândire într-o curbă temporală, astfel că timpul ar da seamă de fiinţare. Dar câtă vreme moartea nu a fost stabilită ca un mod al fiinţării, actualitatea manifestării ei nu-şi capătă segmentul de temporalitate în care să poată fi definită. Folosind totuşi timpul ca şi cadru general al reprezentării, statutul formal al acestuia se inversează dacă vom considera punctualitatea morţii ca actul vizibil de care trebuie să dăm seamă; timpul este, din perspectiva punctualităţii morţii, cadrul negativ unde se produce constatarea diferenţei, unde se înscrie discontinuitatea ca limită de alteritate între *încă viaţă* şi *deja moarte.* Aici ar deveni vizibilă diferenţa de statut analitic de la totalitatea fenomenului la singularitatea morţii; pentru orice fenomen timpul este cadrul pozitiv de definiţie, însă pentru moarte, considerată ca punctualitate pozitivă, timpul devine cadrul negativ unde i se tatonează simptomele. Spre o mai bună dumirire, putem nuanţa: vedem mortul, dar nu moartea mortului. Mortul e prezent într-un timp pozitiv al observaţiei, se lasă în seama vederii, persistă în solemnitatea tenace a unei semnificări violente şi mute, se poate vorbi despre el, într-un cuvânt, este obiectul unor experienţe. Insă nu e la fel de vizibilă moartea lui, una care, mal iute de picior decât

Aliile, a fugit întotdeauna deja de la locul faptei. Fuate fi ea urmărită pe linia timpului? Ii pot fi luate urmele? Unde? Pentru că, prin regresie, se ajunge doar la momen'e în care ea nu ?. fost aici (că precizăm că momentul morţii nu e confundat cu verdictul unui martor ce constată că cineva a murit, moartea ca epifanie letală, ca lucru); prin analiză atentă a prezentului ce se face din clipe ce survin, iarăşi moartea nu poate fi găsită, că nu se mai întâmplă. Apare deci frapantă diferenţa dintre temporalitatea morţii şi cea a experienţei martorului. Cel mort, dacă mai este cineva despre care să se poată vorbi, dispune de un timp la care nimeni nu mai are acces, pe când vestigiile morţii lui sunt preluate în timpul experienţei de martor - vedem aici ambiguitatea sensului temporal al morţii. în sine mortul nu mai are timp, dacă socotim că doar cel pozitiv al experienţei ar fi timp, martorul. Dar totuşi, ca act ce s-a petrecut, mortul are măcar acel moment care produce separaţia, care fracturează continuitatea ontologică a reprezentării. *în-sine-le* temporal al mortului este dublat de pasivitatea expunerii lui pentru martor; mortul se vede căzut în timpul experienţei martorului, cadrul în care e analizat, dar în care el cu adevărat nu mai este. Ca într-o lecţie de anatomie, trupul este disecat şi analizat, dar cel al cărui trup este nu poate fi acolo în disecţie şi analiză, a devenit un lucru pentru alţii, un obiect de studiu care şi-a retras însă esenţa o dată cu săvârşirea morţii. El care lipseşte de la lecţie, deşi este una care-1 vizează direct, a devenit un reziduu corporal derizoriu, simplu subzistent disponibil; corpul pe care se efectuează disecţia nu mai este corpul cuiva, nu se mai revendică de la o persoană, de la un nume, este un corp devenit gen şi, prin asta, reintegrat unei anonimităţi cosmice, remis neutrului *il y a.*

Când s-a petrecut separaţia dintre timpul propriu celui ce moare şi timpul experienţei externe a martorului? Formularea este formal incorectă, căci deja ea a presupus un *când.* Lipsa de *quoditate* a morţii a mai fost semnalată în paginile acestui studiu. Precizia ambiguă a momentului, precizia imprecisă a ceea ce trebuie să se petreacă într-un moment anume, dar nu ştiu când, marchează distanţa conştiinţei ce ştie că trăieşte în mortitudine şi moartea care nu poate fi reprezentare actuală a acelei conştiinţe, moartea ca certitudine ultimă a unui moment imprecis, ca un *„trebuie să fie",* dar nu e clar când, imperativ al unui act fără *quoditate.* Acel *„acum"* al morţii poate fi plasat oriunde în schema de futuriţie a timpului cu egală îndreptăţire; se poate găsi oriunde pentru că nu se ştie unde se află exact. Acel *„jicum"* oricând posibil face ambiguă[937] deschiderea extatică în futuriţie, viitor în care poate fi găsit oriunde. Silogismul din care deduc necesitatea morţii nu-mi permite

937'-[12] „Cel mai prevăzut dintre evenimente este, în mod paradoxal, cel mai imprevizibil; iar vârsta nu are nici o importan(ă, bătrânii fiind, în aceeaşi măsură ca tinerii, talonaţi de urgentă, luafi prin surprindere, nevoiţi să moară de mântuială, de parcă n-ar fi avut tot timpul să vadă sfârşitul venind ", VL. Jankelevitch, *Tratat despre moarte,* ed. Amarcord, Timişoara, 2000, p. 20.

precizarea punctuală a temporalităţii ei; moartea devine o necesitate universală, fără contingenţă temporală. Ambiguitatea devine de neocolit, mai cu seamă dacă se are în vedere obiectivitatea dilatorie[938] a morţii proprii, viitor care vine mereu, dar atâta vreme cât vine, moartea nu este în el, futurităie ce-mi denegă moartea în însuşi procesul posibilităţii ei; moarte al cărei prezent nu se produce, deşi propriu-zis ea nu aparţine viitorului ca esenţă dilatorie, ci tocmai punctualităţii celei mai stringente. Intervalul lăsat ca spaţiu de joc între necesitatea silogistică şi punctualitatea dilatorie a morţii primeşte configurări determinative ce pot fi considerate drept experienţa -anticipativă a morţii - grijă, angoasă, purificare, rugăciune, exaltare mistică a încredinţării unei ordini divine, depresie corozivă a punitivităţii injuste etc. Intervalul este în întregime jocul posibilităţii morţii, dar totuşi, inactualitatea ei, tocmai ca deschidere a intervalului, pentru că e posibilă pe întreg segmentul dilatoriu, tuturiţia se centrează' pe ambiguitatea nespecificată a momentului morţii, momente disruptive în liniaritatea purei extaze, alterare a geometriei piotenţionale.

Certitudinea morţii ca una ce nu s-a petrecut şi, prin urmare, e necesară futurităia garantează, straniu, intervalul dilatoriu ca de nedezminţit tocmai pentru că de acolo, *când va fi să se ivească,* se va ivi moartea. Pentru că moartea trebuie să vină, este sigur că eu nu voi muri acum, tocmai pentru că în oricare acum eu chiar trăiesc; mă pot agita în iluzia nemuririi chiar pentru că, printr-o regulă infailibilă pornind de la o judecată prospectivă, moartea poate veni numai în viitor. Nu pot hotărî lungimea intervalului futurităiei, însă pot decide că, atâta timp cât eu sunt doar în prezent, e sigur că nu pot muri. Aşa s-ar putea face ca realmente eu să nu pot muri aflându-mă în situaţia de-a fi numai prezent, de-a lipsi deocamdată capătului intervalului dilatoriu. Experienţa va obiecta că nu se va întâmpla asta. Ceea ce se întâmplă este o conversie a clipelor care încă îmi sunt viitoare în tautologice momente de prezenţă, în infinitatea cărora doar unul singur poate fi moment gol, sămânţă de temporalitate goală de conţinut, astfel încât în mijlocul ei este, ca moarte, absenţa mea, una pe care însă nu mi-o văd. Silogistica mă învaţă că acel moment este posibil, că viitorul mi-1 va aduce, îl va face prezent; nu mă învaţă însă nimic despre tot prezentul ce se repetă până când acel posibil va surveni, mă lasă nepregătit, mă obligă să improvizez[939], mă alocă intervalului de scadenţă căruia nu i s-a precizat ultimul termen. Sentimentul iminenţei neprecizate derogă liniarităţii intervalului omogenitatea futurităiei, clipă după clipă, a vieţii. în raport cu liniaritatea

938Termen introdus de Jankelevitch pentru a semnala amânarea, întârzierea unui proces, acţiuni (n. trad.).

939[:M] „Omul abordează obligatoriu moartea în stare de improvizaţie sau de nepregătire: impromptu-ul morţii este, literal, extemporanat - căci această ocurenţă a ultimei clipe dejoacă orice temporizare ", *ibidem,* p. 20.

trecutului, care garantat este suită a clipelor de fiinţare, viitorul introduce o disimetrie, este posibil un punct care nu mai e clipă a vieţii, şi acela, în *an-arhia* taciturnă a excepţiei lui, restructurează intenţionalitatea futurităţiei. Nu sunt eu cel care aduce moartea, intenţia mea dilatorie nu vrea să conţină în intervalul futurităţiei posibilitatea morţii proprii. *Invertirea intenţională* face ca moartea, punct rebel al futurităţiei, să vină el către mine, să se apropie prin surprindere iuându-mă captiv, fără chiar să mi se arate; mă atacă pe la spate, nu-mi lasă consolarea demnităţii de a-mi cunoaşte adversarul.

Vladimir Jankelevitch găseşte *impromptu-u*| momentului, ambiguitatea suspectă în intervalul dilatoriu, în chiar formularea retorică a silogismului. Dacă, de exemplu, am spune că din enunţul: „Toţi oamenii sunt muritori" şi afirmaţia că: „Pierre este om", am deriva concluzia că şi „Pierre este muritor", am judeca perfect coerent. însă de aici nu rezultă decât o înţelepciune tautologică, un truism rapsodic. Nu rezultă nicidecum, va spune autorul *Tratatului despre moarte,* că Pierre va muri miercurea viitoare; doar atâta, că el va muri într-o bună zi. Acea bună zi, exilată undeva în intervalul de futurităţie, deşi este necunoscută, rămâne totuşi centrul de certificare al viitorului, reperul de sens dinspre care moartea se apropie în contracurent cu ec-stazul preventiv al grijii mele. Viitorul rămâne inalienabil prin chiar protecţia pe care o acordă momentului morţii ce nu poate să fi venit, der trebuie să vină, prir. urmare, viitorul trebu'e să fie obligativitate a ec-stazei temporale până la limita de risc a imprevizibilităţii momentului gol. Mişcată de-a lungul intenţionalităţii temporale, conştiinţa succedă întotdeauna limitei de pacienţă a naşterii şi precedă întotdeauna limitei de incidenţă a morţii; mişcarea descrie într-un caz reminiscenţele, iar în celălalt, presentimentele. Aşa cum întotdeauna naşterea e deja ceva care a trecut, moartea e ceva care va veni. Controlul intenţionalităţii este exclus şi de la prima, şi de la cea de-a doua; eul nu-şi poate vedea naşterea şi moartea - cenzură şi frustrare care produce ambiguitate în puterea de situare ec-statică temporală.

Bunătatea ca a-nu-fî-pentru-moarte

în bunătate se desface cercul energiei egoităţii, se proiectează o nouă traiectorie teleologică ce nu mai începe şi sfârşeşte în acelaşi loc, punctul central al ipseităţii, ci începe în sine şi sfârşeşte în altul. Eul este fiinţare-pentru-moarte prin insularitatea în care separaţia îl menţine; aici moartea îl vizează direct pentru că îl surprinde singur, neprotejat de subterfugiile relaţiei. A depăşi insularitatea prin contactarea relaţională şi donaţia de sine pentru celălalt înseamnă nu atât abandonul *pentru sine-lui,* specific oricărui eu, ci funcţionarea în dublul registru, *în sine* şi *pentru* altul. în principiu, moartea demolează edificiul *în* sine-lui. atentează la integritatea economiei egotice. Ceea ce vrea relaţia etică

este depăşirea vulnerabilităţii în faţa violenţei inevitabilului printr-o angajare, consecventă afectării pre-originare, în sensul persoanei celuilalt, pentru ca astfel eul pândit de moarte să nu locuiască acolo unde el poate fi căutat. Moartea poate profita de naturalitatea egoismului, care echivalează izolării solipsiste; cineva poate fi afectat de moarte atunci când e surprins în mediul, sepuicral deja, al propriei izolări, căci perdeaua ce acoperă suprafaţa eului este asemeni giulgiului mortuar; izolat în sine, eul este întrucâtva înmormântat. în relaţie, eul nu-şi deţine en-ergia fiinţială eliberată prin orientarea către un altul - responsivitate, deferenţă, atenţie, iubire, devoţiune, fidelitate; în relaţie, eul ţâşneşte mereu către ipseitatea deschisă a celuilalt, fără însă a se părăsi pe sine; cu cât merge către altul, cu atât mai mult el soseşte în sine, căci, să reamintim, relaţia constituie un principiu de individuaţie. Dar oare atunci când se dă celuilalt, rămânând totuşi cu atât mai mult la sine, eul scapă cu adevărat de vulnerabilitatea dinaintea morţii? Cum ar trebui să înţelegem relaţia ca un mod al fiinţării-pentru-viaţă, ca ieşire din teleologia morţii? Desigur că, potrivit experienţei comune, moare şi cel izolat, şi cel relaţional. între cel care moare singur şi cel care moare pentru altul sau în braţele aproapelui nu este, în ultimă instanţă, nici o diferenţă - morţii sunt toţi la fel din perspectiva finalităţii actului. Şi o dată cu moartea persoanei, moare şi relaţia în care era cuprins, ca una efectivă. Mortul nu mai este ca unul mort, iată, frate, prieten, erou, siugă. Toate atributele'şi atribuţiile se sting o dată cu persoana lui. Dacă acesta ar fi adevărul ultim, atunci etica relaţiei nu ar avea nici o noimă. Levir.as ar fi ur. naiv romantic, asemeni mnltor altora.

Bunătatea este atât *fiinţă,* cât şi *relaţie,* a fi *în* şi a fi *pentru.* Nu poate fi manifestată bunătate acolo unde ea nu există, de către cineva care nu o *are.* Relaţia nu condiţionează genetic bunătatea, ea deschide un anume cadru specific de manifestare; prin relaţie, fiinţa bunătăţii capătă traseu interpersonal. Atunci când în relaţia etică eul se angajează *pentru* celălalt, fiinţa bunătăţii lui poate manifesta exterioritate, poate acţiona dincolo de ţarcul ipseităţii. Fiinţa bunătăţii sporeşte în chiar manifestarea ei relaţională; intră în joc o economie a potenţării donative, cu cât bunătatea este manifestată pentru altul, cu atâta fiinţa ei se potenţează în sfera sinelui. Astfel că relaţia donativă produce autotranscenderea fiinţei eului prin fiinţa bunătăţii; eul echilibrat în orizontalitatea lui ontică e excedat de calificaţia proprie, care îi devine suprafiinţă doar prin angajament relaţional. A fi bun este mai mult decât simplul a fi; a se situa în fiinţa bunătăţii înseamnă pentru eu a fi mai mult decât existentul natural pândit de alternativa morţii. Poate muri viaţa, dar nu moare bunătatea pe care ea a manifestat-o, căci între timp ea a rodit *pentru* ceilalţi, a devenit fiinţă în fiinţa lor. Fiinţa bunătăţii trebuie gândită ca hipersferă a unei ontologii, ca fiinţă deasupra fiinţei

existentului prin aceea că ea depăşeşte individuaţia, că este deopotrivă în sine şi în altul, că e autocentrată şi policentrată deopotrivă, că este centru şi orizont de iradiere relaţională în simultaneitate. Ca regulă de simetrie a gândirii, nefiinţa se opune fiinţei, moartea, vieţii. Acceptând superfiinţa bunătăţii, depăşim logica binară ce permite morţii să afecteze fiinţarea, ne plasăm dincolo de a fi şi a nu fi.

Desigur, calitatea dispare o dată cu obiectul calificat; dacă bunătatea ar fi numai formă relaţională, ea ar fi destructibilă o dată cu relaţia pe care moartea o sistează. Etica bunătăţii ar fi reductibilă atunci la ontologia relaţiei; asta ne-ar condamna la incoerenţă dacă am vrea să susţinem că eul poate fi salvat în manifestarea relaţională a bunătăţii. Levinas pare să fie pândit de o astfel de criză argumentativă, însă reuşeşte cu abilitate să o evite. Secţiunea a IV-a la *Totalitate fi Infinit* desfăşoară un plan[940] al persoanei dincolo de chip, de apariţia epifanică a celuilalt care întreţine încă circularitatea autocentrării sinelui, acela în care, situându-se, eul depăşeşte, prin etos şi fecunditate, schema ontologică a fiinţării-întru-moarte. Este probabil cuvântul ultim al autorului care şi-a asumat într-atât de profund relaţia etică, încât ea e somată să devină profilaxie eficientă împotriva morţii.

Câtă vreme moartea face parte, ca una ce vine şi se aplică ei, din propria desfăşurare a fiinţării, voinţa de sine care se desfăşoară ca proiect istoric nu îşi deţine condiţiile de definire ale morţii; voinţa fiinţării nu-şi este integral autonomă. O dată cu survenirea morţii, voinţa e năpădită de autoritatea violentă a unui propriu care, totuşi, are puterea de-a o neutraliza, a o aliena. Răbdarea conştientă de riscurile alienării îşi ia sarcina reconfigurării în translaţia interpersonală a temporalităţii intervalului drept împotrivire la moarte şi trăire pentru altul. Bunătatea care îşi transferă categoria de definiţie dinspre ipseitatea ontică înspre alteritatea etică nu e condamnată să rămână iluzia unei autosalvări subiective; celălalt nu este folosit ca şi contextul unei enorme ambiţii, ceea ce l-ar fi redus deja de mult la impersonalul unui adevăr istoric; el nu este căutat în calitate de supravieţuitor ce poate duce mai departe cu sine esenţa liber donată a eului meu. Bunătatea care <se dăruie celuilalt, dacă este o iluzie, are totuşi o *„cliniensiune ontologică"*[941]*, e* un joc în fiinţă care permite translaţia etică prin dezangajarea serFmentului g[r]avit?ţiona[l] monadic. Continuitate? de la voinţă la Finţar» este întreruptă de spontaneitatea morţii; devine consecinţă a angajării istorice, ceea ce nu e propriu imanenţei personale, actul, fapta, lucrarea, opera, reziduurile unor

940 „Trebuie aşadar să indicăm un plan care presupune şi transcende in acelaşi timp epifania Celuilalt în chip; plan in care eul se transportă dincolo de moarte şi se eliberează din întoarcerea la sine. Acest plan este cel al dragostei şi al fecundităţii, în care subiectivitatea se defineşte în funcţie de aceste mişcări ", *TI,* p. 225.

941 *'» TI, p. 212.*

modalităţi de fiinţare prin care terţul conştiinţei ce judecă istoria reduce interioritatea la exterioritate. Moartea, apoteoză a neutralităţii, traduce sensul persoanei în sens al operei, transformă chipul în obiect de interes istoric, reduce la tăcere cuvântul mărturiei personale, lăsând cronica faptelor să vorbească. Voinţa personală ca putere de a se împotrivi propriilor opere este ucisă în judecăţile istoriei - formă a violenţei memoriei asupra chipului, abuz al temporalităţii trecutului ce-şi arogă persoana a treia, în complicitate conspirativă cu neutralitatea supravieţuitorului pasiv, pentru a judeca persoana întâia a prezenţei *la sine.* Prin trecutul care judecă sau este folosit ca argument în judecata altuia asupra mea, voinţa persoanei vii este violată, descalificată, depotenţată, ea poate fi acum condamnată la moarte[942]; *al* trecutului ce judecă, eul voinţei prezente nu-şi este *la sine* şi autonom; este victima heteronomiei dia-cronice, martirul propriului trecut care s-a întors împotriva prezentului prins de judeacata istoriei şi angrenat în mişcarea de iminenţă. A fi ameninţat de moarte, adică a nu putea să te dezici de propriul trecut - eul căzut victimă propriei istoricităţi ce şi-a arogat autoritatea unui supraeu. Agresiunea neutralizării istorice ia uneori chipul instituţiei, îşi asumă sarcina gestiunii impersonale a destinului interiorităţii deja obiectivate. Gen ultim al instituţiei, Statul tinde să devină suma matematică ce preia, printr-o teleologie suprapersonală, sensul singularităţilor transcendente, dar şi configuraţia relaţională ce le aşază în scheme etice. Statul joacă rolul fondului ontologic al fiinţei care, nefiind ea însăşi chip al fiinţării, se propune ca principiu de posibilitate; Statui nu este nimeni, dar vrea să se creadă că este mai mult decât fiecare în parte, pentru că ar fi schema optimă în care pot coabita toţi. Istoricitatea este chiar preluarea în sarcina statului a sensului vieţilor individuale, operarea cu acesta prin alienarea individualităţii în avantajul interesului contextual. Statul nu se compune din persoane, cât din funcţii; eficienţa, abilitatea, aptitudinile, tactul, orientarea strategică sunt câteva dintre formele de transpersonalizare necesare funcţionării Statului, dar care tind să substituie prin exterioritate sensul interiorităţii personale. Chipul devine funcţie, persoana devine funcţionar. Cronica istoriei reprezintă analiză a eficienţei acestei alienări; violenţa e constituită din justificarea autorităţii Statului asupra responsabilităţii interpersonale, agresiunea Puterii asupra societăţii. Voinţa individuală nu e anihilată în operele Statului, cât alienată de interese transpersonale, manipulată către înfăptuiri cu aparenţă de scop colectiv. Transferarea sensului fiinţării separate în sens al operelor Statului încheie o diversiune care s-ar putea defini ca şi conversie a fiinţării

942[n7] „Judecata istoriei se pronunţă întotdeauna în contumacie. Absenţa voinţei de la această judecată constă în aceea că ea nu se prezintă decât la persoana a treia. Ea figurează în acest discurs ca într-un discurs indirect, în care ea şi-a pierdut deja unicitatea şi caracterul de început, în care şi-a pierdut deja cuvântul ”, *TI,* p. 214.

religioase/etice în fiinţare politică. Protejată mai bine împotriva crimei, persoana rămâne însă afectată de o judecată continuă, judecată care ia locul afecţiunii, dorinţei metafizice, bucuriei de-a fi împreună cu celălalt. Statul este alienarea polimorfa a chipului celuilalt şi moartea lui prematură.

Protecţia persoanei împotriva judecăţii istoriei îşi fructifică şansele în măsura în carp chipul interiorităţii este suficient de matur, încât separaţia să nu fie stânjenite sau frustrare, dar şi suficient de deschis alterităţii, încât relaţia să nu fie concurenţă a intereselor şi posesiunii reciproce. Tendinţa operei istorice este să trateze chipurile ipseităţilor diverse ca şi forme manipulabile ale exteriorităţii obiectivate, să opereze cu transcendenţa interiorităţii sub angajamentul interesului comun. Totalitarismul judecăţii istoriste se pronunţă asupra evidenţei actelor externe din care subiectul poate să lipsească fără ca ele să-şi piardă semnificaţia obiectivă; lipsa eului din contextul în care sunt evaluate actele sale, sunt judecate semnificaţiile fiinţării sale reprezintă victoria memoriei istorice asupra subiecţilor deveniţi personaje, pe seama cărora se justifică, înmormântare a persoanelor în consecinţele praxice ale temporalităţii lor. însă la un nivel al actualităţii transpersonale, istoria îşi prezintă oferta eschatologică preluând limita temporalităţii individuale vectorizate spre moarte, într-o dimensiune a supravieţuirii transpersonale a operei, expedientul salvării după ce sensul interiorităţii persoanei în cauză a fost confiscat de vizibilul[943] operei. A fi vizibil, adică descriptibil într-un limbaj ce nu e mărturie şi nici dialog, ci cronică a terţului neutru, echivalează cu o astfel de semnificare a temporalităţii, încât să fie justificată conversia transcendenţei în memorie obiectivă. Deşi pare să fie acceptat drept criteriu al obiectivităţii epistemice, experimentul istoric nu dă seamă de poetica interiorităţii ascunsă în rugă, sentiment, tăceri, camuflată prin literatură sau artă, el fiind în esenţă o politică a autorităţii memoriei, timp devenit cronologie unde actele pot fi indicate cu precizie, dar autorul lor nu mai este prezent pentru a le susţine.

Pentru Levinas, între exterioritatea istoriei şi interioritatea chipului se manifestă o concurenţă fără origine, pierdută în zorii unui timp anterior intenţionalităţii, o concurenţă aproape în formula maniheismului unor principii metafizice, concurenţă ce are drept poli persoana ireductibilă şi categoria ei abstractă. Fiinţarea personală e ascunsă în invizibil, adică imemorabil, adevărul ei se afirmă în originaritatea spunerii prelingvistice, în deplinătatea semnificării încă intraductibile în sensuri comune. Transcendenţa interiorităţii este cea care poate vorbi,

943 „Judecata istoriei se enun[ă în vizibil. Evenimentele istorice reprezintă vizibilul prin excelentă, adevărul lor se produce in evidentă. Vizibilul formează o totalitate sau tinde către o totalitate El exclude apologia care desface totalitatea inserând in ea. in fiecare clipă, prezentul de nedepăşit, de neinglobat al subiectivităţii sale.'', *TI,* p. 215.

dar despre care nu se poate vorbi, iar pentru a comunica cu ea, trebuie să o asculţi în opera autosemnificării, spectacol ce se desfăşoară sub ochii tăi fără a-ţi lăsa privilegiul viclean de-a-i ţine cronica, de-a concepe un plan epic. A fi în afara oricărei posesiuni epice nu revine la a fi exclus de istoricitate, cât mai cu seamă la a fi afirmativ contra negaţiei personale pe care evocarea o reprezintă, a fi dreptate a prezenţei *aici* contra nedreptăţii[944] istorice. A avea dreptul la adevăr înseamnă pentru persoana interioară tocmai a deţine secretul inconvertibilităţii propriei ipseităţi şi, o dată cu asta, avantajul cuvântului ultim ce poate fi spus sau ocolit, dar oricum, cel ce este singurul mărturisitor, singura dare de seamă despre transcendenţă - *„adevărul invizibilului se produce în mod ontologic prin subiectivitatea care îl rosteşte."*[940] A se menţine în secretul itlvizibilităţii acordă euiui şansa de-a *ofensa,* prin mărturia pe care aoar el o poate depune, raţiunile oricât de coerente ale istoriei oficiale. Faţă de sfiala apologetică a euiui invizibil, discursul istoi ici pare regulat cc un a.: de cruzime, fiit.ucă acesta e emis în numele sferei totalităţii de la care se abstrage subiectul separat în infinitatea transcendenţei, în bunătatea responsabilităţii. Pentru raţiunile totalitare ale istoriei, separaţia euiui apare ca o erezie intolerabilă. Respectul subiectului, fundament al eticii şi ieşire din raţiunile politicului, se formulează în enunţul că *„singularitatea nu îşipoate găsi loc într-o totalitate."*[941]

Proiectul eticii levinasiene reclamă gândirea subiectivităţii ca originaritate relaţională, a persoanei dincolo de judecăţile istoriei; autoritatea binelui care slujeşte drept criteriu al comportamentului etic nu se consolează cu alibiul zelos al puterii generalităţii nici măcar atunci când îşi ia drept complice pe Dumnezeu. Aplicând măsura binelui, nu se respectă un edict autoritar, ceea ce ar reveni ia teroarea faţă de judecata istoriei, cât mai degrabă se pune în joc principiul etic după care teama de moarte se traduce prin teama de a nu comite crima. Angoasa asaltului violent al exteriorităţii, una ce menţine subiectul în registrul manifestării etologice, abia atunci devine angoasă cu sens etic când îşi purifică interioritatea de tentaţia omucidului în care vede acum un pericol mai mare decât moartea proprie. Purificarea de tentaţia omorului eliberează eul de terenul pe care sensul morţii poate prinde rădăcini, degajare de extremismul reducţiei celuilalt la obiectivitatea victimei într-o apologetică a separaţiei unde-şi capătă sens devoţiunea, unde este reală bunătatea. Judecata istoriei pune în criză voinţa subiectivă, o somează să răspundă, se adresează direct unei singularităţi. Pe fondul acelei somaţii,

944 „Trebuie ca invizibilul să se manifeste pentru ca istoria să-şi piardă dreptul la ultimul cuvânt, cuvânt in mod necesar nedrept pentru subiectivitate, inevitabil crud. Dar manifestarea invizibilului nu ar putea indica trecerea invizibilului la statutul vizibilului. Manifestarea invizibilului nu conduce la evidentă.''. *TI,* p. 215.

'« TI, p. 215.

responsabilitatea devine infinită, ceea ce trebuie înţeles ca o *„creştere a responsabilităţii pe măsură ce ea se asumă."*[942] Intr-o schemă etică, atunci când sensul relaţiei este fiinţarea în vederea vieţii celuilalt, echivalentul bunătăţii, aptitudinea de a-ţi îndeplini datoriile înseamnă a căpăta onoarea unora mai mari. Proporţia dintre îndeplinirea datoriei şi beneficiul drepturilor justifică diminuarea acestora din urmă pe măsură ce prima excelează, iar vinovăţia sporeşte proporţional cu dreptatea[943] - *„cu cât sunt mai drept, cu atât sunt mai vinovat".*

Sensul bunătăţii în care devine emfatică responsabilitatea trebuie înţeles pe fondul unui exerciţiu chenotic al eului. Golirea de sine, transcenderea dinamicii gravitaţionale a ipseităţii ce ocroteşte sensul separaţiei îşi află echilibrul prin orientarea acelei centralităţi suspendate către persoana celuilalt. Chenoza nu duce la depersonalizarea eului, la neutralizarea lui, ci la înlocuirea etică a centrului de gravitaţie; eul îşi este cu atât mai propriu, cu cât se poate dărui celuilalt. Sensul originar etic al persoanei trebuie căutat în acel dinamism chenotic ce permite o impropriere a ipseităţii proporţional cu măsura ocolului donativ prin persoana celuilalt. Fără să folosească termenul chenoză, Levinas descrie comportamentul ce poate fi recunoscut sub auspiciile acelei semnificaţii ca o mişcare a interiorităţii care *„nu î/.cetează să se golească şi care se confitmă lo-.nai în acest efort neîncetat de a se goli"*[944], identificându-1 bunătăţii. Mai degrabă decât respectul legalităţii generale, etica oferă excepţia asumării responsabile prin bunătate, consecvent afectării sensibile pre-originare. Abia dacă bunătatea este posibilă, justiţia devine eficientă, adică etica interiorităţii fondează exterioritatea regulii. Excepţia bunătăţii dincolo de lege solicită prerogativa responsabilităţii dincolo de justiţie; eul îşi elaborează

TI, p. 216.

TI, p. 216. *'« TI,* p. 217.

TI, p. 217. relaţiile în afara spaţiului de obligativitate transpersonală. Sensul etic al eului manifestă separaţia apologetică adecvată cu asimetrismul schemei în care eul se bucură de exclusivitatea unei asumări la ale cărei condiţii n-a conspirat, dar pe care le manifestă în felul unui privilegiu. Sensul eului este cooriginar[945] sensului responsabilităţii pe care ar fi mai propriu să o înţelegem nu atât ca sarcină, cât ca elecţiune. Nu vanitatea de a putea fi responsabil, cât privilegiul de-a fi supus unor exigenţe infinite - *a sluji celui sărac, străinului, văduvei, orfanului* - întemeiază etica. Iar exerciţiul bunătăţii nu e acela în care cineva atotputernic poate îndrepta toate suferinţele

---

945 „A spune *eu* - a afirma singularitatea ireductibilă în care se produce apologia - înseamnă a de[ine un loc privilegiat faţă de responsabilităţile pentru care nimeni nu mă poale înlocui şi de care nimeni nu mă poate dezlega. A nu te putea sustrage - iată cui.", *TI,* p. 217.

celuilalt; este acela în care unul dintre semeni, slab, vulnerabil, supus eşecului, suferinţelor şi morţii, îşi ia o sarcină infinită pe care n-o poate duce la capăt, dar e cu atât mai aproape de infinitatea capătului, cu cât persevereză în neputinţa devoţiunii. Cercul fiinţei ar rămâne mereu vicios fără prezenţa unor astfel de centralităţi etice, cu atât mai semnificative, cu cât ivirea lor pare să fie împotriva a înseşi regulilor fiinţării - excepţia etică declasează regula ontologică. Bunătatea absolvă[946] eul de imanenţa mortitudinii.

Divertisment, bavardaj, eufemism, bagatelă - tehnici de supravieţuire

Nu se poate negocia moartea; sfera din care vine ea este invizibilă, în spatele ei nu pare a fi cineva de al cărui arbitrar ea să depindă, nu există un celălalt personal la a cărui autoritate să se poată recurge pentru găsirea unei soluţii. Şi când spunem asta, am ieşit deja din câmpul de discurs mitico-religios unde figura lui Dumnezeu şi a diavolului uşurează explicaţia, însă dislocă sensul discursului plasându-1 între parantezele unor supoziţii preluate şi utilizate în mod dogmatic. Nu decidem noi dacă sus-numitele figuri hotărăsc în cadrul unei drame hipercosmice manifestarea morţii în lume; încercăm să operăm cu sensul morţii în temeiul strict al actelor de experienţă, făcând abstracţie de orice supoziţie suplimentară. Este vorba doar de ceea ce se arată comprehensiunii subiective şi intersubiective, de modul în care parvine, se exprimă şi se escamotează moartea, căcf este impropriu să vorbim la acest nivel de o salvare în'sens religios. Sigur că învierea în care unele religii cred, translaţia vieţii în cadrele unui paradis post-mortem, eLLerarea nir.anică, prinţie altele, suit nu.uărabi'.e printre cele mai seducătoare proiecte eschatologice găsite de-a lungul istoriei religioase. Noi însă ne mulţumim a vorbi despre comportamentele în faţa morţii atunci când nu se manifestă în cadrele vreunei eschatologii; cum anume e întâmpinată moartea atunci când în spatele ei este doar neantul şi nimeni nu are o soluţie mesianică?

Martin Heidegger şi, pe urmele lui, Levinas[947] găsesc în bavardaj o atitudine posibilă şi des frecventat^; experienţa cotidiană, una care

946 „Bunătatea constă în a te poziţiona în fiinţă în aşa fel încât Celălalt să conteze mai mult decât tu însuti. Pentru eul expus alienării puterilor sale prin moarte, bunătatea presupune astfel posibilitatea de a nu fi pentru moarte.”, *TI,* p. 219.

947 „Printre modalităţile de a fi ale cotidianului se află, înainte de toate, bavardajul. Acest bavardaj rezumă atitudinea în privinţa morţii: se moare cândva, dar încă nu acum. Există deci o certitudine a morţii, dar gravitatea ei este parcă atenuată de această amânare. Acesta este echivocul bavardajului, în care certitudinea nu este certitudine autentică a morţii ”, MT, p. 84.

caută să se ţină cât mai bine la adăpost dacă nu de moarte, măcar de trauma întâmpinării ei, cultivă tipul de evaziune care constă în a descalifica moartea bavardând mult şi inutil despre ea ca una ce încă nu a venit, şi acest *nu încă* savurat de verbiaj permite răgazul unei cure de descalificare astfel încât, dacă ea va veni, odată şi odată, să pară cu totul facilă, neînsemnată, jalnică. Este vizibil faptul că doar ceilalţi mor, că moartea este exclusă în fiecare moment al experienţei, şi asta poate garanta o anume fervoare a bagatelizării ei, îngăduie gloria contextuală a certitudinii că nu s-a murit, că nu se moare. în bavardaj se atenuează gravitatea angoasei, neantul care ameninţă este măcinat de cuvintele inutile care sunt rostite nu pentru a comunica ceva cu sens despre moarte, ci doar'pentru a se etala în nonsensul frivolităţii lor; bavardând, este corupt limbajul însuşi, este descalificată puterea semnificării pentru ca astfel, spunându-se, să nu se poată spune nimic şi ca semnificaţia morţii care a intrat şi ea în limbă alături de celelalte semnificaţii să fie alienată, coruptă, fără sens. Limbajul manifestă teroare asupra omului atunci când precizia sensului aduce cu sine incalificabilul fatalităţii. Bavardajul e o tehnică spontană de destrucţie semiologică, rit de disoluţie a calităţii întemeietoare, conversie a sensului în contra sau non-sensuri pentru ca, eliberat de teroarea limbajului ce poate vorbi despre moarte, omul să se simtă oarecum eliberat, în afara ameninţării sensului morţii, protejat de inexprimabilitatea verbală. Tehnica bavardajului are semnificaţia unei destrucţii a limbii, regresie în pre-ordinea oricărui sens, retragerea la adăpost de ceea ce poate fi spus pentru a fi sigur că astfel moartea nu poate fi spusă - a omorî limba care ameninţa să vorbească despre moarte, prevenind posibilitatea survenirii morţii. Lupta cu moartea e în esenţă luptă cu sensul ei, cu limba care face ca acel sens să poată fi rostit şi, astfel, să pară un edict ce exclude eschiva. Dacă moartea nu ar putea fi spusă, ea nu ar ocupa cu sensul ei ameninţător preocuparea senină de sine a conştiinţei dilatorii, nu ar exista angoasa morţii, dacă nu s-ar şti de moarte. Or, se ştie de ea tocmai pentru că cineva a comis gafa originară de a vorbi despre ea, de a o introduce în limbă şi a o face astfel de rostit, comunicabilă. Se moare nu din momentul în care cineva s-a născut, se moare numai din clipa în care cineva ştie dc moarte, vorbeşte de moarte.

Verbiajul despre moarte produce realmente moartea ca sens ce viciază opera ipseităţii tihnite a unei conştiinţe Se moare ehiar în sensul morţii; moartea nu vine din natură, nu e de găsit în afară. Copilul inocent nu moare, chiar dacă el poate să se sfârşească; de asemenea, nu moare animalul şi îngerul. Moare numai cine ştie că moare; se moare, oricât ar părea de stupefiant, în limbă, în semnificaţiile culturale ale morţii. A distruge limba în care se moare, a elimina semnificaţiile morţii, a restaura tăcerea prelingvistică unde nu se ştie nimic de moarte şi nu

poate fi spus nimic despre ea - iată ce se caută în bavardaj. Repetând, spunem că bavardajul nu e un rit elaborat, nu e o tehnică conştientizată pe care cineva să o poată difuza celorlalţi; bavardajul e un comportament obscur şi spontan ce vine dintr-o preistorie a fiinţării, unde încă se resimte tihna protectoare a tăcerii. Ne putem întreba de ce nu se tace direct, de ce se vorbeşte în răspăr. Limbajul are această virtute de a putea fi folosit împotriva lui, a vorbi fără a comunica, a vorbi fără sens, a prelua cuvintele pentru a distruge sintaxa, semantica, logica, poetica, a tulbura apele comunicabilităţii, a reduce verbalitatea la haosul unei sonorităţi îngălate unde nu se mai spune şi înţelege nimic, deşi se vorbeşte. Putem lectura în tehnica bavardajului, şi de aceea o şi numim tehnică, în afara sensurilor acordate de Heidegger sau Levinas, ca un tip de comportament profund religios, cu sens terapeutic, orientat spre dezamorsarea angoasei morţii, spre escamotarea problemei, spre eufemizarea şi, până la urmă, omorul ritual prin *regurgitarea limbajului* morţii, prin topirea sensurilor în pura bâlbâială, haos pre-originar, unde viaţă şi moarte par indistincte. Limba ca autoritate transcendentă ce garantează ordinea logică şi o dată cu ea, un tip de justiţie e cea care permite formularea morţii ca sens şi ca lege, cea care spune că *se poate* muri şi că *vei muri.* Pentiu a scăpa de moarte, trebuie subminată instanţa ce-o garantează, trebuie sacrificată autoritatea transcendentă a limbii, trebuie provocată o invertire de-semnificantă, trebuie alungată din lume ordinea în care ceva capătă sens. Moartea dispare o dată cu sensul ei, unul ce a fost impus în limbă. Bavardajul este o tehnică entropică ce provoacă disoluţia sensului morţii, etalare de cuvinte ce şi-au pierdut logosul, anarhie a sensurilor care face de nerecunoscut sensul morţii, *sălbăticirea limbajului* astfel încât în starea analfabetă să nu poată fi aflat nimic despre moarte.

Dacă a avea sens înseamnă a te menţine în limba care garantează sensul, a avea certitudine înseamnă de asemenea a te menţine în experienţa limbii. Dincolo de limbă se pierde şi sensul, şi certitudinea. Prin bavardaj, eul se exilează conştient în non-sens şi ne-adevăr[948], se protejează de sensul şi adevărul mortitudinii, degajă epifenomenele reziduale ale compromiterii, întreţine tehnologii disimulative sau de camuflare. Faptul simplu de a tăcea ar permite încă morţii răgazul ameninţării, ar fi prilej de angoasă meditativă; se bavardează chiar pentiu a submina tăcerea ameninţătoare şi răgazul ofensiv al morţii; se ţine la distanţă ceea ce este inevitabil, e neutralizat în impersonalul *Se* ceea ce este cel mai propriu. Vorbind despre moarte ca despre ceva cu totul ăbstract şi obiectiv, cel ce bavardează îşi confirmă în chiar actul ca atare faptul că a scăpat, că nu e pnvit personal. *Se* poate muri, dar nu

948 „Dnsrin-ul cotidian îşi voalează posibilitatea cea mai proprie - el se află deci în ne-adevăr. Certitudinea pe care o are despre moarte este inadecvată, ea este învăluită ’. *MT, p.* 85.

acum, nu tocmai eu.

Dacă nu este complet compromisă şi de-semnificată prin bavardaj, preocuparea morţii poate fi denaturată în distracţie, divertisment, în modurile piezişe, indirecte şi improprii de a vorbi despre ea. Divertismentul este vorbire de suprafaţă, analiză la nivelul superficialităţii celei mai accesibile simţului comun, astfel încât lasă impresia că luciul analizat ca divertisment nici nu are vreo esenţă, nu e deloc important, nu se pretează la vreo tratare mai serioasă. Nu faptul că moartea este lipsită de gravitate permite o tratare superficială; dimpotrivă, tratată cu superficialitate, analizată ca divertisment cum, de pildă. e discutată cotaţia la bursă, modelele de automobile, scorul unor meciuri de fotbal, moartea îşi pierde gravitatea, este diluată, se poate asimila ca un fapt divers printre celelalte. Faptul divers întreţine orizontala unor schimburi de informaţii plate, mărunte, lipsite de consecinţe; a strecura ca din neglijenţă moartea printre acestea îi toceşte ascuţimiie. o banalizează, o împinge la periferia neglijabilă a semnificativului, o transformă într-o bagatelă. Toată aura de fatalism obscur cu care a îmbrăcat-o o întreagă tradiţie culturală, toată morbiditatea hipnotică, infailibilitatea ce paralizează minţile metafizicienilor poate fi destructurată prin bagatelă, prin ironie, batjocură.

Moartea se manifestă în felul în care se vorbeşte despre ea, în felul în care este semnificată; poate fi o zeiţă orientală voluptuoasă şi tandră, care are nevoie de partener pentru a-1 desfăta într-o nesfârşită suită de rituri magico-erotice şi asta să fie justificai ea morţii, ori poate fi vrăjitoarea bătrână şi urâtă, dotată cu fatidice ustensile de tortură ce are nevoie de pacienţi pentru a-şi defula maleficele propensiuni. Reprezentările morţii definesc în bună măsură specificul unei culturi. Angoasa, groaza, disperarea dinaintea morţii sunt afecte cultivate cultural, de aceea se poate eufemiza sau chiar exorciza chinui provocat de frica de ea. Atâta vreme cât se ştie că moartea e inevitabilă, problema practică devine cum să se evite afectarea conştiinţei de către moarte. Metafizica morţii nu ţine de aceea că viaţa se pierde; dimpotrivă, faptul că moartea e semnificată ca şi conştiinţă a vieţii e lucrul cel mai interesant pentru ea, faptul de a trăi cu gândul morţii ori afectat de reţeaua sentimentelor sumbre întreţinute de frică. Divertismentul nu este o terapie preventivă, nu poate evita moartea ca sfârşit al vieţii, dar poate evita moartea ca problemă angoasantă pentru conştiinţă. în ultimă instanţă sau ca performanţă practică, divertismentul ca şi bavardajul, ironia, bagatela, cinismul sunt efectiv tehnici de supravieţuire.

între tehnicile de supravieţuire, deşi nu le numeşte astfel, Jankelevitch plasează *banalizarea* morţii şi *escamotarea tragediei* pe care, eventual, o constituie. Singularitatea morţii frapează conştiinţa

prin chiar incomparabilul ei, prin şocul diferenţei[949] faţă de a/fcrat-ul vieţii. Moartea unuia singur pare mai gravă decât o moarte colectivă. într-un grup suficient de mare, în stare eventual de război, moartea este mult mai puţin frapantă, căci se raportează imediat la orizontala sumei - sunt mulţi care mor, sunt o mulţime, nu este numai el, numai eu; toţi, la urma urmei, sunt sau pot fi niorţi. Un lagăr de exterminare, un câmp de luptă, ur. crematoriu expun vulgaritatea absolută a morţii - cadavre fără identitate, fără nume, fără diferenţă, pierdute deja în anonimatul purei biologii aluvionare, fiinţe de care nu mai e nevoie, care nu mai au nimic de spus şi fără de care lumea e întreagă şi continuă să existe în acelaşi lanţ de regularităţi, de gafe şi miracole. Repetiţia, suma, raportul statistic estompează diferenţele absolute. Suma celor morţi conspiră împotriva privilegiului de-a supravieţui, descalifică avantajul provizoriu de a fi lăsat încă la o parte. Moartea unuia, a celui vizat, şochează pentru că pare o excepţie, un intrus, o neregulă; moartea unei sume aduce regularitatea, comunul, banalitatea, acţionează ca anestezic asupra conştiinţei martor. De la mirarea îngrozită a celei dintâi morţi până la oboseala de-a mai număra victimele ei, conştiinţa parcurge de fapt o disoluţie a certitudinii naturalităţii privilegiului vieţii; aproape că devine natural să fie gândită supravieţuirea ca excepţie, ca anomalie, ca neregulă - inversiune a raportului de semnificare.

Moartea, dacă ar fi sigur că ea anunţă neantul, nici nu ar trebui numită direct; se poate recurge la eufemism, se pot folosi conceptele-tampon, după cum ni se recomandă în *Tratatul despre moarte.* Şocul întâlnirii cu neantul poate fi amortizat[950] de intermediari circumlocutivi, poate fi domesticită distanţa ce ameninţă o conştiinţă mereu nepregătită. Problema indigestă a neantului poate fi asimilată printr-o cură de metaforizare. în eufemism, eul se referă la neant vorbind despre altceva, îl semnifică prin sensuri cu care conştiinţa operează mai senin, cum ar fi: *Paradis, Insulele Fericiţilor, Loc Supraceresc, Nirvana* etc. Refuzând să se vadă pradă neantului, conştiinţa preferă imagini ale unei heterospaţialităţi sublimate unde moartea poate fi eliberare, drum către un mai bine, salt ontologic într-o lume superioară. Grecul virtuos crede că va ajunge în Insulele Fericiţilor, creştinul speră în Paradis, musulmanul sau iudeul speră şi ei într-un alt paradis, budistul se pregăteşte pentru Nirvana - imagini prin care neantul e convertit în loc

949 „...între acel *Se* anonim care este Toţi şi Nimeni pe de o parte, şi eu însumi pe de altă parte, diferenţa e într-adevăr metafizică, cu condiţia ca prin eu însumi să se înţeleagă nu eul. adică conceptul gramatical al persoanei întâi, ci eu pur şi simplu, eu fără articol, eu, cel care spun eu chiar aici şi în clipa aceasta... *op. cit.,* p. 22.

950. .răgazul meditaţiei, ca şi circumlocuţiile pudice ale limbajului, amortizează contactul nostru prea direct cu

moartea: lipsiţi de curajul necesar pentru a suporta o astfel de prezentă faţă in faţă, ne vom gândi propriul neant printr-un obiect interpus, traversând zona neutră a termenilor medii şi aconceptelor-tampon. ', *op. cit.,* pp. 19-20.

dezirabil care să permită o locuire apoteotică; conştiinţa nu-i poate permite morţii să-i retragă privilegiu! locuirii, de aceea preferă neantului un spaţiu locuibil, caic poate fi topologie fantastică în ultimă instanţă, una cu relevanţă la nivelul conştiinţei şi limbii. A eufemiza moartea, act ce se face prin aşteptarea ei vorbind despre altceva, care pare sa fie mult mai important chiar în perspectiva deschisă de moarte; Socrate aşteaptă clipa execuţiei vorbindu-le prietenilor despre şansele sufletului nemuritor şi virtuos: Isus le vorbeşte discipolilor despre înviere şi împărăţia lui Dumnezeu; Buddha le dezvăluie oamenilor secretele Nirvanei. Prin acele discursuri eufemizante moartea nu mai este un fapt ultim, nu mai are ultimul cuvânt. Ea este inevitabilă, dar *apoi,* acest *apoi* visat şi dorit de orice muritor, vine ceva *mai bun* decât ceea ce se pierde prin moarte. A converti sensul morţii, dintr-un rău absolut într-un bine sau măcar într-un intermediar către un mai mare bine, iată ce se vrea prin tehnicile de supravieţuire. Soluţia religioasă este una radicală,' definitivă, dincolo de orice rezervă sceptică. Filosofia morţii se rezumă la modestia unei sarcini terapeutice provizorii, a face semnificativă pozitiv aşteptarea morţii, şi asta justifică asimilarea unui gen de discurs filosofic tehnicilor de supravieţuire. Avem în vedere nu doar consolaţiile stoice, ci chiar nihilismele de diverse nuanţe. A proclama nonsensul vieţii înseamnă a lua morţii materialul prin care gravitatea ei s-ar justifica. Nu poate aduce un sens tragic o moarte care se anunţă vieţii neînsemnate, o moarte ce culege fructe putrede, una ce neagă o realitate preventiv descalificată. Pentru nihilist, moartea nu este decât inutilitatea unei redundanţe, negarea unei negaţii, destrămarea unei iluzii.

Menţinerea în nimicnicie permite nihilistului să se răzbune pe inevitabilitatea morţii; dacă tot vine, moartea vine degeaba, pentru că nu are ce să ia. Nonsensul vieţii a anulat deja sarcina morţii. Neantitatea preventivă a conştiinţei de veghe anihilează materialul pe care se constituie sensul morţii, efectuează o negaţie eufemistică pentru ca reala negaţie să nu-şi mai merite sensul. Nu se poate a nu muri, dar se poate face a nu însemna nimic faptul de a muri, asta printr-o abrutizare a sensurilor limbii cu care nihilismele rafinate ştiu opera - *„haideţi să nu mai vorbim despre moarte, atunci ea nu va mai exista"*. Nu este cazul lui Levinas, căci, repetăm, salvarea lui se produce în responsabilitate, în fidelitatea donaţiei psihice şi. mult mai concret, în fertilitate prin transcendenţa filială.

CAPITOLUL VIII

LĂMURIRI SUPLIMENTARE. PRECIZĂRI. CONCLUZII

Sensul eschatologic al eticii, eliberarea infinitului de totalitate

Partea finală a lucrării noastre se va obliga, după un travaliu încercat mereu de riscul alterărilor unei opere care nu se exprimă decât pentru a-şi asigura imunitatea la hermeneutici, să redea, oarecum concluziv, tezele nucleare, termenii proprii, sensurile particulare, ideile noi, încercările de depăşire a anumitor momente critice ale tradiţiei filosofice europene cu trimitere expresă către idealismul raţionalist, totalitarismul neutral al raţiunii absolute hegeliene, maniera constitutivă a alterităţii prezentă in anumite regiuni ale fenomenologiei şi, ca ultimă izbândă, smulgerea sensului filosofiei şi al manierei de speculaţie filosofică de sub hipnoza provocată de Heidegger. Opera de reformator şi hierofant pe care Heidegger a elaborat-o, între cele mai disputate ale sec. XX, şi-a găsit critici încă în imediata ei contemporaneitate, în special în filosofia limbajului, în analiza logică şi epistemologie. Levinas nu este decât unul dintre foarte mulţii reprezentanţi ai filosofiei europene care se antrenează în adversitatea hcideggerianismului, dar căruia, desigur, i se recunoaşte adesea debitor. O filozofie afectată de ambiţia impunerii unei paradigme noi nu se poate constitui doar ca hermeneutică a unui sistem sau altul din cele clasicizate, decât dacă imperative! ei rămâne apologetica uneia dintre alternativele concurente. Altfel, ea trebuie să rişte alternativa ori, emancipându-se de prejudecata dominaţiei unicităţii, să edifice conştient un ioc al pluralităţii în care relevanţa să parvină pc linia efectului etic. Dacă Levinas se formează ca avocat al hcideggerianismului, el devine, peste timp, unul al acuzării.

Un proiect etic, şi aici trebuie recunoscută inferenţa sensului metafizicii, observă şi acordă diagnoze, apoi previne asupra eventualelor crize şi pericole. Nu se refugiază în puritatea operei de semnificare, ci vede consecinţe sociale, discerne binele de rău, se îngrijorează în chip responsabil de celălalt în faţa căruia e gata să-şi recunoască vina. Etica e o filosofie născută din trăirea împreună cu celălalt în condiţia socială,

unde se greşeşte, unde pândeşte violenţa, agresivitatea, răul, unde celălalt suferă de fragilitate şi, fără vreun preaviz, îmi este dat în grijă. Etica nu se produce ca sistem în care eul gândeşte din perspectiva fiinţei, în care ontologic e fixat, care-i constituie fondul şi condiţia de fiinţare; etica se produce ca filosofie a eului în faţa[951] altui eu, separat, ireductibil, eventual advers, şi în aşa fel, încât el să nu fie anulat în raţiunea universală, să nu fie remis fondului fiinţei, unde deja actele îşi pierd consecinţele etice. Celălalt este în pericol şi eu am sarcina de a-1 salva - ca proiect etic ce nu se sfieşte să-şi asume emfaza eschatologiei. Sensul salvării îl vom găsi în responsabilitatea împinsă până la culpabilitate pentru moartea celuilalt.

Levinas nu este singurul care propune un sens metafizic pentru responsabilitate. Cum observa S. Plourde, încă din 1957, Vladimir Jankelevitch[952] pune problema unei „responsabilităţi metaempirice" al cărei conţinut „misterios" ar fi foarte greu de precizat. Există incontestabile convergenţe între concepţia lui Jankelevitch şi Levinas, dar şi deosebiri semnificative. Ambii consideră responsabilitatea metafizică infinită şi indeclinabilă[953]. revenind fiecărei persoane care are *„datorii ireziliabilc faţă de alţii",* că ea constituie vocaţia istorică a subiectului care răspunde relaţiei cu celălalt ca la o chemare. După Jankelevitch, responsabilitatea angajează nu atât acţiunea (/<' *Faire),* faptul de *a face,* cât fiinţa, faptul de *a fi (l'Etre).* Responsabilitatea poate fi asumată, după Jankelevitch, întrucât conţinutul ei derivă din libertate. Aici Levinas se detaşează radical de concepţia celuilalt filosof francez, insistând asupra faptului că responsabilitatea este anterioară puterii deciziei, este imemorială, pre-originară şi *an-arhică,* venind din sensibilitatea în care urmele celuilalt precedă condiţionarea intenţională. Subiectul etic este asignat, citat la responsabilitate, fără a-i fi permis în prealabil repaosul deliberării şi deciziei.

Dar poate fi eul responsabil pentru sau faţă de altul fără a fi în prealabil responsabil de sine? Iată o întrebare la care ne poate sugera un răspuns Bernhard Waldenfels[954]. A fi responsabil de sine revine pentru un subiect potenţial, autor al unor acte ce-1 vizează pe celălalt, la a putea „răspunde" pentru a-şi justifica ceea ce spune şi face. Justificare în faţa celuilalt sau a unei instanţe morale ori juridice e testul care

951 „La rcvclation de 1'ir uf ini qui entraine le primat de la morale ct des catcgoiics - la rcsponsabiiite, le respect, la discrction - se produit dans le rapport avcc autrui, avec le visagc d'autrui, donc d'un sens autone qui pour significr n'attcnd pas l'intcntionnalitc cognitive, la vision totalisantc, la comprchension du sens de l'histoirc.", cf. Ponzio, *op. cit.* p. 117.

952 în *Revue internaţionale de philosophie,* voi. II, nr. 39, 1957, pp. 69-74.

953 Referindu-se la cartea fundamentală a lui Levinas, S. Plourde remarcă: „Autrement qu'ctrc ou au-delă de l'cssence tente prcciscmcnt d'evcillcr le Moi â la dimension d'une rcsponsabiiite indcclinable qui donne un sens â la relation absoluc reliant la subjectivitc et alterite.", cf. Plourde, *op. cit.* p. 8.

954 Cf. studiul *La Rcsponsabiiite,* în voi. *Positivite et transcendance,* cd. cit.

contează în vederea obţinerii unei posibilităţi de recunoaştere, în temeiul criteriului universalităţii. însă mai înainte ca această instanţă neutră să se poată pronunţa asupra actelor unui subiect, trebuia ca el însuşi să-şi poată judeca propria atitudine, printr-o interiorizare[955] a legii morale, astfel încât cel ce face şi cel ce judecă sunt una şi aceeaşi persoană, responsabilă acum dinaintea celorlalţi. Posibilitatea responsabilităţii de sine îşi întâlneşte limitele în faptul că originea actelor subiectului nu coincide cu libertatea interioară, survine în relaţia cu ceilalţi care afectează pre-originar, întreţinând totodată anume finalităţi provizorii. Rostirea şi acţiunea în relaţie sau în faţa celorlalţi se supune în chip spontan regularităţilor, legilor, comunicării, binelui, sensului. Celălalt întâmpină sensul a ceea ce eu fac sau spun prin medierea subînţeleasă a acestor instanţe neutre ce-1 garantează în numele unui terţ. Răspunsul constituit de responsabilitate nu vine să lămurească o chestiune, nu impune o matrice de inteligibilitate unei arii problematice; el vine imemorabil din anterioritatea oricărei angajări de problemă, din starea de afecţiune a sensibilităţii pre-originare. De aceea el este situare etică, responsabilitate[956] mai degrabă decât răspuns, rostire mai veche decât orice spusă, signifianţă înaintea limbajului.

Violenţa anturează destinul istoric al fiinţei umane, câtă vreme pluralitatea eurilor nu are caracter matematic, nu e reductibilă la omogenia unor monade ce-şi parazitează regulile. Alteritatea conţine în sine condiţia adversităţii, a opoziţiei, a. violenţei. A gestiona diferenţa interpersonală - diferenţa ca divergenţă teleologică - este sarcina unei filosofii etice. Aceasta se opune politicii ca artă de a manipula violenţa în scopul victoriei asupra celuilalt. Politica nu dezamorsează violenţa, ea, confundată cu însuşi exerciţiul practic al raţiunii, controlează consecinţele violenţei în avantaje strategice, extrage victorii din contextualizarea omuciderii - în expresia extremă a violenţei, războiul.

---

955 „Lorsquc l'instance legislative extericurc cedc la place au tribunal intcricur de la conscience ct quc l'cntretien avec Autrui s'efface devant un monologue de l'âmc, alors jc deviens â la fois l'accuse ct l'accusateur. La «rcsponsabiiite devant Autrui» et le «rendre Autrui rcsponsablc» reposent sur unc rcsponsabiiite de soi dcmierc, radicale et univcrsellc. Dans cette rcsponsabiiite se rcncontrent liberte ct loi, spontancitc dc la premiere personne et rcgularitc de la troisieme.", cf. Waldenfels, *op. cit.* p. 264.

956 „...Levinas tirc la conclusion inaccoutumec que la responsabilite pour l'autre non sculement precede l'cchangc dialogiquc dc questions ct dc reponses mais cncorc toutc iniţiative libre, tout engagement dc ma part. La reponse dc la responsabilite est unc reponse «repondant, avant tout cntcndcmcnt, d'unc dcttc contractec avant toutc liberte, avant toutc consciencc, avant tout present.» Unc responsabilite qui sc derobe â toutc iniţiative rcnvoic a un «pre-commcncemcnt» an-archiquc plus iniţial quc tout commcnccmcnt que j'initic, â un passe originairc plus passe que tout present quc jc mc rcmcmorc, â unc passivite originairc plus passive que tout souffrir quc j'cndurc; clic rcnvoic cn tout a un etre charnel originairc dans la peau duqucl jc nc mc sens pas a l'aisc ni chcz moi (...) J'arrivc toujours deja trop tard pour endosser ma responsabilite; la reponse de ma responsabilite precede toujours la reponse quc jc donne.", cf. Waldenfcls, *op. cit.,* pp. 274-275.

Războiul nu descalifică morala, eventual relativizează criteriile acesteia, impune o realitate în raport cu care *„nimeni nu poate lua distanţă"*[957]. Conceptul totalităţii, dominant în metafizicile occidentale, exprimă violenţa integratoare a existentului fără de existenţi. Starea violentă se impune ca fatalitate a imanenţei fiinţării; omogenul fiinţei absolute nu-şi manifestă epifaniile istoriale decât în eterogenul intereselor particulare, obligatoriu adverse. *Homo homini lupus* nu enunţă un principiu de sapienţă politică, ci însuşi caracterul istorial al fiinţei. Violenţa e ceea ce ameninţă individuaţia fiinţelor, dar mai profund, caracterul afectării reciproce şi continuitatea în ipseitate a persoanelor; afectarea violenţei se iveşte în operă o dată cu exterioritatea. Grija etică îşi propune să dejoace sensul operelor violenţei, să integreze relaţia cu celălalt într-un proiect eschatologic; chipul celuilalt semnifică mai muit decât orizontala ontologică a fiinţei fiinţării, ei este exces în>raport cu totalitatea, este dincolo de întregul care tinde să-l justifice, mai expresiv decât orizontul în care devin? vizibil, mr.i raţicr.al decât raţiuner. ce pare a-1 fonda. Unicitatec lui sc arată ca separaţie a unei exterirităţi, alteritate ireductibilă, şi în asta, infinitate şi transcendenţă, neînglobat şi neînglobabil. Astfel, el se situează dincolo de fenomenologia constitutivă, dincolo de istorie, de memoria colectivă ce l-ar transforma într-un element arheologic, în opera lui *se zice că',* celălalt al istoriei e unul despre care *se zice că,* se vorbeşte în absenţă, e judecat în contumacie. Etica îl lasă[958] pe el să vorbească, îl recunoaşte ca martor al propriei edificări, ca suportul reprezentării în faţa celuilalt, în faţa mea. Demnitatea fiinţei separate este vizibilă în libertatea ei de a se adresa altuia, de a apela liber, de a remite semnificaţia unicităţii prezenţei interioare ce-şi transcende contextul. Sensul levinasian al eschatologiei se lecturează ca dreptatea făcută personalului prin smulgerea lui din genericul totalităţii. Acea situaţie în care totalitatea rămâne în urma persoanei, când eşte denunţată ambiţia generalului, e prilejul apariţiei expresive, exclusive, infinit particulare a chipului celuilalt. întâlnirea chipului celuilalt provoacă o uitare a fiinţei, îndepărtare a neutralităţii ei în chiar iradierea strălucitoare a singularităţii. Ceea ce nu înseamnă că locul fiinţei este luat de un chip particular, riscând astfel să-şi piardă fundamentul; înseamnă doar că istoria chipului debutează ca exces pe deasupra fiinţei, că patosul expresivităţii devine orizontul unei emfaze neincluse în condiţiile fiinţei şi netransferabile alterităţii - infinit al individuaţiei chipului, cel care, în chiar schema relaţională, scapă mereu

957's? *TI,* p. 5.

958[056] ..Ideea unei fiinţe ce debordează istoria face posibilă existenţa unor ■ iinţări in egală măsură angajate in fiinţă şi personale, chemate să răspundă la propriul proces şi, ca atare, deja adulte, fiinţări care, tocmai de aceea, pot efectiv să vorbească şi nu doar să împrumute buzele lor discursului anonim al istoriei. Pacea e tocmai această aptitudine de a vorbi ". *TI,* p. 7.

gândirii prin sensuri comune. Experienţa prin excelenţă, gândirea nu aderă la şi nu epuizează sensul alterităţii - chipul celuilalt manifestă infinitatea, verticalizată de *înălţime,* scăpată gândirii ce vrea să o gândească. Dincolo de edificiile doxice, relaţia etică devine mai mult decât un simplu proiect filosofic, consum de experienţă în preajma infinităţii[959] celuilalt. Sensul ultim al eschatologiei apare cu depăşirea violenţei fiinţei în eliberarea singularităţii chipurilor, adică eliberare a *ideii infinitului* de *ideea totalităţii,* merit care ar trebui recunoscut, poate nu totuşi exclusiv, lui Levinas.

Separaţia în idee a infinitului de totalitate, dar şi mai profund, separarea sensibilităţii afectate de totalitatea cogîfo-ului, care proclamă dia-cronia ca esenţă a subiectivităţii, va decide originalitatea eticii levinasiene. Ideea infinitului nu se gândeşte, ea se produce ca operă a infiniţiei[960], ca receptivitate la mai mult decât poate fi cuprins şi, apoi, ca eros fecund, ca producere în sine a infinităţii chipului altuia ce nu poate fi deţinut şi nici comprehendat, ofertă a infinităţii heterocrone. Infinitul pune conştiinţa în mişcare ca opbră a ospitalităţii faţă de un străin şi ca parentalitate - fiul ce vine din mine, dar ca un altul ce vine către mine invertire a mişcării de iminenţă a morţii - dintr-un viitor mai îndepărtat decât limita perspectivei mele. Altul, omolog separaţiei şi infinităţii, e întâmpinat ca urmă *(trace)* înainte de a fi înţeles, înainte chiar de a fi ascultat; advenienţa lui dintr-o heterotemporalitate angajează travaliul infiniţiei ca experienţă degajată de toate exigenţele cunoaşterii, una ce astfel nu riscă să eşueze în tematizare, doctrină, ideologie. Adevărul celuilalt este transcendenţa[961] lui, revelată ca interval dia-cron în dorinţa metafizică şi ca înălţime etică în *Illeitate.* Etica pretinde această recunoaştere cu atât mai mult, cu cât este „aberantă” (Waldenfels) pretenţia de a fonda temeiurile ei în afara acestei convingeri principiale, la fel cum toate lucrurile lui Platon tind către Bine şi toţi subiecţii lui Kant trebuie să respecte imperativul categoric.

959’5’ „L'ctique est le champ qui dcssinc le paradoxe d'un Infini en rapport avec lc fini sans se dcmcntir dans ce rapport. L'ctique c'cst l'cclatemcnt dc Turtite originairc dc Taperception transccndantalc - c'cst-â-dirc l'au-dclâ dc l'expcricncc. Temoine - ct non thcmatisc - dans le signc fait â autrui, 1'Infini signific â partir de la responsabilitc pour autrui, dc l'un pour l'autre, d'un sujet supportant tout - sujet â tout - c'cst-â-dire souffrant pour tous, mais charge dc tout; sans avoir cu â dccidcr ccttc prisc cn charge s'amplifiant glorieuscment dans la mesurc ou clic s'imposc. Obcissancc prccedant tout ccoute du commandement.", *AE,* p. 232.

960[960] „Ethique s'entend donc comme la description des mouvcments profonds (...) qui agitent l'humain structurc comme inter-humain dont Tintriguc se trace comme l'infinition dc l'infini.", cf. Jaques Rolland, *Parcours de Tautrement,* PUF, Paris, 2000.

961^'„Evanhic par la transcendance dc l'infini, la subjcctivitc sc rcconnaît engagcc, sans son conscntcmcnt, dans une intrigue qui la situc «au-dclâ de l'csscncc», a un niveau qui n'est plus celui dc l'ontologic, diffcrcnt egalcmcnt des domaincs dc la thcologic ct de la psychologie, qui n'appartient ni â l'ordrc rcligicux, ni â l'ordrc juridique.", cf. Plourdc, *op. cit.* p. 8.

Transformarea convexităţii celuilalt în concavitate a aceluiaşi

în relaţia socială se consumă *trama logică a fiinţei*[962]*.* Persoana celuilalt nu se epuizează în sensul individuaţiei, nici nu rămâne în conceptul care ar vrea să o înglobeze. Altul, celălalt, tu reprezintă moduri în care cineva e constituit prin indicaţie exterioară, e menţinut în ex-centralitatea unui subiect care se referă teoretic ori face trimitere prin mişcarea indexului, orientează atenţia unui terţ exterior către aparentul, epifania unui deconspirat de fiinţă, a unuia găsit în afara intimităţii cu sine. Persoana celuilalt se decide în esenţa ipseităţii[963] ei ca autoreferenţialitate, fiinţare la sine conştientă de exclusivitatea propriei interiorităţi. A fi unic înseamnă a se identifica din interior, a fi la adăpost de orice analogie, generalitate, experienţă ori reducţie. Inferioritatea unui altul[964] [965] [966] [967] se dezvoltă în afara jocului de analiză pe care-1 elaborează spectatorul căruia i se oferă contextul unei realităţi vizibile. Celălalt nu este văzut ca eu sau în eu. Mişcarea de constituire a interiorităţii se derulează în ascunsul oricărei experienţe, indică un *a priori*[969]*',* ea este semnificată ca transformare a *convexităţii* aparente a unui exterior în *concavitate* a fiinţării subiective la sine, ca ipseizare. Deşi ar putea fi suspectat, riscul ruperii relaţiei cu celălalt nu devine prin asta iminent, Căci, o repetăm, separaţia care e fundamentul etic al relaţiei, presupune transcendenţa, dar în acelaşi timp recunoaşte pre-originarul urmei *(trace)* celuilalt în sensibilitate. Urmele, formele prime ale legăturii cu celălalt nu sunt eliminate prin jocul revenirii la sine în interioritate, una ce rămâne afectată dia-cronic, chiar dacă celălalt nu ar mai fi prezent în chip imediat. Proximitatea se decide la nivelul acelor impregnări pre-originare, fapt care ne legitimează susţinerea că relaţia etică, neconstitutivă este determinată în chip metafizic la nivelul pluralităţii sensibile. Prin afectarea sensibilă, subiectul parcurge, într-o mişcare opusă intenţiei, drama responsabilităţii infinite pentru celălalt.

---

962 *TI,* p. 257.

963 „L'ipscitc est «la possibilitc dc posseder», c'cst-â-dirc d'annulcr l'alterite du mondc; c'est la limite ideale d'un proccssus ouvert d'idcntification, â travers la prise de conscincc ct lc depassement des alterations subics ct rctenucs dans la protension vers l'exterioritc.", cf. Ponzio, *op. cit.* p. 51.

964 „L'intcriorite du moi c'est son alterite. Le moi n'est moi qu'cn ctant autre. Etre moi, c'est etre distinct des autres, c'est etre un des autres", cf. Ponzio, *op. cit.* p. 101.

965 „Si jc n'ctais autre â priori, c'cst-â-dirc avant d'etrc pour autre, je nc scrais nc pas autre a posteriori,

966affirme Carabdlesc, jc nc pourrais pas etre perţu comme autre. Etre autre-â-priori c'est vivre

967interieurement.", cf. Ponzio, *op. cit.* p. 101.

Fiinţa celuilalt impune exterioritatea; curbura spaţiului intersubiectiv; transcendenţa

Categoria ontologică a exteriorităţii vrea să exprime modalitatea în care poate ajunge la experienţa unui subiect ceva care nu e generat prin intenţionalitate, care nu se defineşte şi nu se explică. Celălalt nu apare ca un obiect colectat de curiozitatea mea şi nu revine la ceea ce în genere eu pot gândi despre faptul fiinţării. Alteritatea celuilalt scapă tuturor condiţionărilor cu care eul transcendental operează. Exterioritatea celuilalt nu e dată în faptul pe care eu îl observ ca fiind dincolo de mine, cât în persoana care din interioritatea transcendenţei mă priveşte pe mine ca fiindu-i exterior.[968] Nu privilegiul meu de a fi subiectul căruia i se expune ceva exterior decide sensul etic al exteriorităţii, cât dezavantajul meu de fi în bătaia privirii şi sub lama judecăţii altei persoane; apărând în faţa celuilalt, apar încă de pe acum judecat de eul absolut al unui alt[969] centru de transcendenţă. Responsabilitatea[970] pentru celălalt este corelativă non-intenţional curburii spaţiului etic, unul în care infinitul alterităţii nu poate fi măsurat, dar în care sunt vizibile urmele trasate asupra sensibilităţii, urme ale Infinitului ce nu mâi devine idee ca şi la Descartes, ci *an-arhie* a deferenţei rostirii.

Esenţa celuilalt o constituie chipul invizibil, infinitul, transcendenţa lui; relaţia *faţă-către-faţă,* dincolo de a-1 traduce pe celălalt în obiect integral vizibil, îi acordă respectul magistralităţii ce instruieşte, îi preia majestatea superiorităţii, operează o mişcare de disimetrie în care se produce curbura[971] spaţiului intersubiectiv. Nu apariţia în fiinţă a celuilalt este semnificativă, ci tocmai spargerea fiinţei în adâncimea de nerevendicat a responsabilităţii - subiectivitate ce nu mai poate reveni fenomenologiei de unde se anunţă chipul celuilalt ca emfază a exteriorităţii şi, în acelaşi timp, ca înălţime[970] a magistralităţii, ca hiperbolă a temporalităţii lui *pentru* altul, *„căderea în sus"* a non-indiferenţei.

---

968 „Carabcllcse soutien quc «celui qui dit moi affirmc toujours son altcritc, cn sc distinguc cn lc disant, meme au nivcau transcendental, sans pour autant s'cn separer absolumcnt d'un sujet qu'il rcconnaît cn face dc soi». Avcc cc sujet il affirmc unc rclation rcciproquc ă travers laqucllc il actualisc l'cgoitc (...) Subjectivite ct egoite pure sont toujours pure altcritc.", cf. Ponzio, *op. cit.* p. 72.

969 „Si lc moi ctait unc conscience constituante, il scrait prive dc la dimension dc l'altcritc.", cf. Ponzio, *op. cit* p. 74.

970 „Dans la rcsponsabilitc pour l'autrc, nous voici au cceur dc ccttc ambiguite dc l'inspiration. Lc dire inoui est enigmatiqucmcnt dans la reponse an-archiquc, dans ma rcsponsabilitc pour l'autrc. La trace dc rinfini est ccttc ambiguite dans lc sujet, tour â tour commcncement ct truchcmcnt, ambivalcncc diachroniquc que l'etiquc rend possiblc.", *AE,* p. 232.

971 la pag. 259, *TI.* se lămureşte sensul curburii, astfel:

Curbura spaţiului intesubiectivităţii solicită completarea modelelor transcendenţei orizontale şi a celei verticale cu un al treilea care, tocmai ca descriere a curburii, uneşte orizontala aproapelui cu verticala *înălţimii* de la care acesta se vede revendicat, sub care e recunoscut - spaţiul etic e acea figură ce rezultă în relaţia eului cu transcendenţa alterităţii, punct fix în jurul căruia gravitează responsabilitatea pre-originară. Atmosfera în care se mişcă eul etic e indicată de particula „in'' din „infinit" drept pasivitatea imemorială a suferirii celuilalt, devansând eul constituit ca libertate a asumării, finite. Urma afectării celuilalt trezeşte subiectul din imanenţa prezenţei la sine ca şi con-ţinut al propriei interiorităţi, de-nucleizează eul ca orizont în care se afirmă alteritatea non-conţinută a unui infinit, responsabilitatea[971] manifestând consecinţele acelei treziri, insomnie, vigilenţă sau non-indiferenţă a finitului solicitat să suporte infinitul. Infinitul nu designează aici nici perfecţiunea naturii divine şi nici ne-limitatul naturii reprezentabile; infinitul arată libertatea celeilalte persoane, dezlegarea ei de apercepţia transcendentală ca şi de formele energiei intenţionale, proximitate a maxim îndepărtatului care e aproapele ireprezentabil, a celui ce mă izbeşte cu faţa lui, venită totuşi din imemorialul dia-croniei, ostilă sintezei prezentului în care s-ar risca coincidenţa Altului cu Acelaşi, responsabilitate mai veche decât victoria ipseităţii lui *„eu gândesc"* ce-şi are propriul act drept măsură a fiinţării. Timpul asumării, actul prim al eului este mereu retardat faţă de solicitarea chipului celuilalt, întârziere ce nu mai lasă loc indeciziei şi care, în graba cu care avansul feţei celuilalt trebuie compensat, se converteşte în culpă - neatenţia la *an-arhica* interogativitate a unui altul, care în excesul donaţiei sensibilităţii concede stării de ostatic al non-indiferenţei. Prezenţa întârziată înaintea chipului ce mă solicită face ca eu să-mi pierd puterea iniţiativei, ca şi cum aş fi fost deja promis fără să mai pot revoca, adică, va spune Levinas, să „compar" înaintea lui, iar nu să „apar": *„dei'ant le prochain je comparais plutot que je n'apparais."*[972] Fisiunea eului se produce ca şi câmp al instituirii etice în

„Această curbură a spaţiului intersubiectiv transformă distanţa in înălţare, nu falsifică fiinţa, ci doar face posibil adevărul său/'

„...distingem această curbură a spaţiului intersubiectiv. în care se efectuează exterioritatea ca superioritate (nu spunem *in care ea apare)* de arbitrarul *punctelor de vedere* asupra obiectelor care apar."

„Curbura spaţiului exprimă relaţia dintre fiinţele umane."

„Acest surplus al adevărului faţă de fiinţă şi faţă de ideea ei, pe care îl sugerăm prin expresia *curbura spaţiului intersubiectiv,* indică intenţia divină a oricărui adevăr Această *curbură a spaţiului* este, poate, prezenţa însăşi a lui Dumnezeu."

970 „Ilautcur, ciel. Lc royaumc du cicl est ethique.", *AE,* p. 281.

971 „Ce traumatisme - inassumable - inflige par l'Infini â la prcscncc ou cctte affection de la

prcscncc par l'Infini - cettc affectivitc - se dessine commc assujcttissement au prochain: pcnscc pensant plus qu' ellc ne pense - Deşir - renvoi au prochain - responsabilite pour autrui ", *DVI,* p. 116.

[972] DVI, p. 117.

această compariţie pre-originară a transcendenţei chipului celuilalt, în care subiectului nu-i mai este lăsat timp să se răzgândească şi în care bunătatea sporeşte măsura culpabilităţii, aşa cum supunerea sporeşte măsura obligaţiei; eul etic nu se mai poate ascunde, indiferent, în forma egoităţii sale pentru a fi la adăpost de urmele afectării[972] celuilalt. Fisiunea[973] eului - extra-versiunea interiorităţii - în afectarea celuilalt îşi găseşte, credem, cel mai bun model comparativ în conceptul chenozei, cu observaţia că, pentru Levinas, „golirea" de sine a eului responsabil nu se epuizează, indiferent cât s-ar produce; pe măsură ce afecţiunea celuilalt se instalează în sensibilitatea eului, identitatea acestuia sporeşte ca trezire[974] a infinitului responsabilităţii pentru el. Cu cât e mai adâncă afectarea celuilalt, cu atât devine mai înaltă responsabilitatea pentru el, cu cât mai profundă golirea de sine, cu atât mai pură datoria faţă de celălalt - afectare anterioară intenţiei, expunere anterioară privirii, supunere celuilalt în numele infinitului ce se rosteşte prin vocea responsabilităţii supusului.

Interogaţia fundamentală se angajează în faţa celuilalt; intertranslaţia dispoziţiei interogative

Ştim încă de la Heidegger că interogaţia metafizică, situarea în deschidere a Dasein-ului, se angajează în aşa fel, încât întregul Fiinţei este cuprins de fiinţarea celui ce interoghează; întrebarea asupra Fiinţei este deschidere interogativă a Fiinţei, prin sensul Daspni-ului care interoghează. întrebarea fundamentală aduce *aici* întregul Fiinţei. La această teză se opreşte metafizica heideggeriană. Fiinţa care vine aici, convocată în opera interogativă, e una orizontală, principiul neutru pe care se fondează orice modalitate şi, în chip vizibil, modul subiectivităţii interogative. însă Fiinţa care vine aici nu vorbeşte de la sine, se încredinţează limbajului univoc al întrebătorului; nu-şi impune propria

---

972 „...la conscicncc est appclce et impliquee par Vetre commc lc Lâ ou l'cssancc deploic son «energic», commc Ic Da dont l'ctrc cn sa finitude est un besoin, commc lc Licu-tcnant dont on a dit que lc psychismc nc s'cpuisc pas cn lui ct que la subjcctivitc du pour-autrui s'ccartc dc lui.", cf. Rolland, *Parcours...,* p. 50.

973 „La passivite d'unc tcllc exposition â autrui nc s'cpuisc pas cn ouvertures quclconqucs pour subir lc regard ou lc jugement objcctivant d'autrui. L'ouvcrture du moi cxposc â l'autre, c'cst l'cclatcmcnt ou la mise a l'cnvcrs dc 1'interioritc. La sinccrite est lc nom dc ccttc extra-version.", *DVI,* p. 121.

974 „Dirc temoignant ă autrui l'Infini qui mc dechire mc rcvcillant dans lc Dirc.", DVI, p. 122.

autonomie ireductibilă, nu apelează şi nu se mărturiseşte. *Dasein-u*| este singurul care poate vorbi, chiar dacă uneori se pretinde a fi logoforul Fiinţei - a vorbi în numele ei şi prin ea după o *îndelung ocrotită* tăcere şi după o prealabilă ascultare a rostirii Fiinţei.

Levinas cere eului interogativ să asculte apelul unui alt eu, să asculte nu vocea ca un sunet de fond monoton a Fiinţei, ci vocea inconfundabilă a unui altul care stă în faţă cu un chip cu totul nou, cu intenţii exclusive, cu sensuri ale cuvântului proprii, într-un fel singular, unele ce nu pot fi rostite de altul, nu pot fi rezumate şi nici ignorate. O interogaţie fundamentală se formulează sub privirea[975] vigilentă a celuilalt şi, astfel, faţă-în-faţă cu el, întrebarea ce se naşte în angajamentul dialogic. Nu numai fiinţa fiinţării este cea care vine aici prin întrebare, ci se impune ca fiind deja aici un alt eu, exces al sensibilităţii asupra suficienţei ontologice, afectare dincolo de fiinţă, contrabalansul misterios la forţa interogaţiei mele. întrebarea asupra Fiinţei la care Fiinţa participă are pentru Levinas, sensul eticii, întrucât Fiinţa locuieşte în celălalt, în faţa lui care mă priveşte, în infinitatea chipului care străjuieşte intranslatabil marginea eului. A interoga în faţa celuilalt este şi act de recunoaştere a condiţionării lingvistice; numai împreună cu un alt eu este posibil limbajul - apel şi răspuns, convenţie intersemnificativă; transcendenţa sensului se iveşte prin vehiculare verbală, unde subiecţii îşi asistă cuvintele, le garantează, le corectează, le adecvează imperativului reciprocităţii. întrebarea metafizică se poate formula în mod solitar, dar limbajul care o face posibilă este sens al intersubiectivităţii; nu se adresează celuilalt, dar se formulează în implicita convergenţă a intenţionalităţii celuilalt. Iar sensul performativ nu-i revine singularităţii, cât circuitului dialogic, astfel că eu mă pot regăsi în întrebarea formulată de altul şi mă pot baza pe înţelepciunea răspunsurilor date de el. Intersubiectivitatea este transtextuală; a participa dialogic la angajamentele tematice ale unui altul nu trebuie să vădească o explicitare. Dintotdeauna, prin limba în care se formulează, întrebările şi gama răspunsurilor poartă cu ele totalitatea subiecţilor raţionali. în limbă se locuieşte numai împreună; coabitarea interzice exclusivitatea angajamentelor tematice, unde iniţiativa nu înlocuieşte dispoziţia. A comunica presupune şi a putea fi încredinţat întrebărilor celuilalt, ca şi a putea beneficia de răspunsuri pe care el mai curând decât tine le-a primit, adică a avea smerenia secundarităţii împreună cu harul de-a te lăsa instruit. Celălalt care te instruieşte aduce cu sine majestatea, produce curbura spaţiului intersubiectiv. Iar întrebarea fundamentală se angajează sub bolţile acestei curburi. Altfel eu nu aş

975 „Relaţia faţă-călre-faţă - relaţie ultimă şi ireductibilă, pe care nici un concepi nu ar putea-o cuprinde fără ca cel ce gândeşte conceptul respectiv să nu se găsească de îndată în faţa unui nou interlocutor - face posibil pluralismul societăţii ”, *TI,* p. 259.

putea comunica cu nimeni şi toate întrebările, ca şi răspunsurile ar avea un caracter strict privat, de unde s-ar anunţa cu fatalitate inutilitatea oricărei tentative culturale, s-ar ajunge la un agnosticism radical al comunicării - riscul care-1 pândeşte, probabil, pe Heidegger. în intertranslaţia dispoziţiei interogative, replica levinasiană la ontologia lui Heidegger, sensul Fiinţei se revelă ca unul, în principiul lui formal, etic - *Acelaş:* şi *Celălalt* care nu pct coincide sub orizontul integrator al Fiinţei, pot comunica în reciprocitatea ireductibilă a dispoziţiei interogative. Sensul Fiinţei se imnune atunci ca o *Fiică fundamentală* şi astfel, alături de ireductibilitatea transcendentală a eului, locul celuilalt este recâştigat în Fiinţă. A fi împreună cu celălalt presupune şi a mă putea lăsa în seama interogaţiei pe care persoana celuilalt o aduce din Fiinţă în faţa mea.

Sensul infinitului se oferă corelativ operei de intertranslaţie interogativă; infinitatea cerului este o iluzie vizuală, infinitatea lui Dumnezeu este o inducţie negativă, constată ultimitatea registrului de necuprins al cuprinzătorului. Infinitul activ, prezent şi accesibil, este cel pe care-1 oferă chipul aproapelui - deopotrivă proximitate şi transcendenţă, unde se speculează curbura spaţiului intersubiectiv. Infinitatea este infinita exterioritate a aproapelui, ceea ce scapă travaliului analogării, dar şi conversiilor intenţionale, una ce manifestă rezistenţa originarităţii multiplului la sinteza metafizică în totalitate. Aspiraţia metafizică, dorinţa, erosul, fertilitatea, parentalitatea sunt tot atâtea moduri ale infiniţiei, unele în care se reclamă separaţia şi centralitatea multiplă a repetiţiei în principialitatea Fiinţei. Persoana celuilalt aduce un exces în orizontul fiinţării, bunătatea şi Binele care o plasează în registrul unui *dincolo-de-Fiirtlă.* Etica levinasiană propune un sens hiperontologic pentru realitatea fundamentală. Unitatea Fiinţei se vede excedată de bunătatea pluralităţii persoanelor; multiplul social[976] este un mai mult decât fiinţare. Ca răspuns la violenţa oricărui totalitarism exercitat în filosofiile care susţin Unitatea, Levinas predică teza conform căreia niciodată *pluralul originar* al eurilor nu formează o unitate şi, apoi, această pluralitate originară a eurilor întreţine refuzul totalităţii ca *an-arhie esenţială* a multiplului. Simpla prezenţă a chipului celuilalt denunţă ambiţiile sintezei, oferă apelul singularităţii şi solicită atenţia care deja este un act de dreptate. Nu adevărul despre celălalt trebuie susţinut, ci responsabilitatea ca substituire[977] a lui în moarte şi

976 „...întregul surplus in raport cu fiinţa - întregul Bine - care se produce în relaţia socială. Negativul finitului trebuie înţeles pornind de la acest Bine. Relaţia socială generează acest surplus al Binelui faţă de fiinţă, al multiplicităţii în raport cu Unul.", *TI,* 260.

suferinţă, vizibilă în temporalitatea donaţiei psihice. A putea fi atent la celălalt ca la un străin şi a-l invita să fie oaspete, a primi în sine alteritatea fără a o integra în economia ipseităţii, a elibera alteritatea celuilalt tocmai prin puterea sinelui propriu de a-i fi gazdă - iată sensul etic al fiinţării.

Eterogenitatea eurilor garantează discursul; limbajul originar ca apel al străinătăţii

Levinas denunţă atât ontologia totalităţii şi unităţii Fiinţei, cât şi viziunea panoramică în care pluralul se estompează silit să facă parte dintr-o imagine cuprinzătoare, precum şi analiza fiinţării prin plasarea ei pe fondul luminii. Teza heideggeriană a punerii în lumină, caracteristică a esenţei fiinţării, s-ar sprijini pe primatul panoramicului. Levinas propune un alt tip de privire, atentă, focalizată asupra specificului personal şi a intimităţii chipului, o privire, i-am putea zice, chirurgicală, atentă la- toate detaliile şi aptă să remarce alteritatea completă a celui privit - privire prin care celălalt nu este tradus în imagine inemoi abilă, ci esie lăsat să fie şi să se etaieze ca exterioritate. Fiinţai ea exterioară este tocmai cea care se refuză[978] [979] integrării, care sparge sinteza, rămâne străină şi din străinătatea ei poate vorbi. Limbajul originar se rosteşte ca apel al străinătăţii. Etica este noul mod de a se situa al eului în faţa celuilalt după ce s-a smuls tentaţiei dominării în panoramic, după ce a depăşit manifestarea ca intenţionalitate în care se obligă la conversia vizibilului în vizat, a obiectului în noemă.

Sensul exteriorităţii impune pluralitatea relaţională; fiinţa este policentrată în autonomia[980] eurilor, fără a fi dispersată. Exterioritatea este deja relaţie, raport cu cineva care îşi poartă diferenţa ca interioritate. în loc să dilueze separaţia eurilor, relaţia etică o confirmă. Limbajul se produce în spaţiul descris de separaţie, rescrie sensul diferenţei ce nu-şi propune con-sensul. Or, separaţia ce instaurează cadrul formal al dialogului este un faţă-către-faţă. Aparenţa orizontală a relaţiei ireductibile capătă accent pronunţat etic în producerea *asimetriei*[961]: eu devin ostaticul celuilalt şi, în *curbura spaţiului,* celălalt mă instruieşte[980] [981], este maestrul meu, este *majestate.* Faptul că celălalt

978 „Spargerea totalităţii, denunţarea structurii panoramice a fiinţei este legată de existarea (exister) însăţi a fiinţei

979şi nu de ordinea sau de configuraţia fiinţărilor refractare sistemului. ’, *TI, p.* 262.

980[930] „..l'altcritc est alterite avec Ies autres avant d'ctrc alterite pour Ies autres.", cf. Ponzio, *op. cit.* p. 102. [951] „La relation du moi ă l'autrc est dissymctriquc commc l'irrcvcrsibilitc du temps, la non-in-diffcrence â autrui allant au-dclâ de la contcmporaneitc ct la proximite n'ctant pas unc coihcidcncc manquc.", cf. *Repondre d'Autrui,* cd, cit. p. 14.

îmi vorbeşte nu revine la donaţie într-o economie care ar permite asumarea, asimilarea, ipseizarea alterităţii lui, conversia în comunul lui acelaşi; discursul este deschidere de lume, fără ca exterioritatea care prilejuieşte deschiderea să se asimileze încet-încet sensurilor mesajului. Lumea alterităţii parvine ca epifanie a unei interiorităţi străine la care nu se poate accede; dubla direcţie a vectorului relaţional ce garantează privirea frontală retrage, totuşi, funcţiei performative accesul la chip, în chiar libertatea lui de-a se exprima sau a-şi eschiva donaţia. Pot să-l ascult fără a-i putea prospecta interioritatea, pot să fiu afectat de el fără a-i controla corespondenţa cu efectele urmelor lăsate în mine pre-originar. Relaţia etică este situarea în faţa celuilalt fără nici o perspectivă din care el ar putea fi comprehendat, căci el nu compune un întreg cu eul meu ce-i dă sens. Transcendenţa chipului este ipseitatea ca altul, ceea ce scapă evenimentului în care vizibilul se traduce prin viziune. Obiectul vizibil nu se poate eschiva de la imaginea sa, nu poate retrage văzătorului abilitatea de a-1 califica prin descripţie, de a-1 rezuma la concept, tocmai pentru că este obiect mut, nu are cum să ridice vocea în apărarea heterofiinţei sale. Transcendenţa interiorităţii celuilalt se semnalează prin răsunetul unei voci ce nu poate veni din mine, care iradiază orizontul unei intangibilităţi chiar şi atunci când, simplu răsunet şi ecou lipsit de cuvinte, nu spune *ceva anume,* când se rosteşte în avansul semnificării ca *ceva anume.* Alteritatea este ceea ce în configuraţia persoanei celuilalt rămâne esenţialmente inadecvat funcţiilor[982] ce caută a-1 situa ca obiect, în numire, tematizare sau interpretare. Ca sens generic, alteritatea este inadecvarea în chiar cadrul formal deschis de privirea făţişă. Apare cu claritate de aici că celălalt nu este nici cunoscut, nici constituit printr-un travaliu fenomenologic, el poate fi *invocat* într-un sens *„esenţialmente liturgic ”,*

Exterioritatea devine vizibilă în modul în care e stânjenită opera tematizării, se produce ca ceea ce scapă în chiar actul raportării operei tematice. Imaginea de relaţie rămâne ca exterioară celui pe care-1 invită în comprehensiune, iar el poate asista necuprins la producerea imaginii lui, poate rămâne martorul propriei exteriorităţi ca producţie de operă. Celălalt îşi descalifică din interioritate epifaniile relaţiei. Prezenţa celuilalt este, asemeni gestului de a face cunoştinţă, o prezentare a numelui, declaraţie a identităţii sociale; dar spunându-şi numele, el asistă la propria spunere, se urmăreşte pe sine etalându-se drept unul ce nu revine la autoprezentare. Interioritatea celuilalt îşi controlează propria exterioritate, îşi gestionează prezenţa în autoprezentare, astfel că fenomenul la care cineva poate avea acces nu e un eu decât dacă el

982 Avem in vedere funcţia de constituire, vizibilă în mişcarea de du-te-vino a relaţiilor intersubiective, despre care aminteşte Ponzio: „Si le moi etait une conscience constituante, il serait prive de la dimension dc l'altcritc.", cf. Ponzio, *op. cit.,* p. 74.

vrea să vorbească. Dar vorbind, el spune că ceea ce este nu poate fi văzut şi, prin urmare, nu poate fi căutat. Interioritatea este exclusivă. Prezent în mod personal în cuvântul de autoprezentare, celălalt rămâne ascuns imaginii ce-1 exteriorizează. Vorbind[983], el îşi exercită interioritatea fără a descrie reversul accesului la ea, care astfel se redimensionează prin curbura spaţiului dobândind calificarea divinului. Sensul dialogului performează tăcerea ca operă de ascultare[984] atentă a unui *Prea-înalt.* Conversia imaginii la cuvânt deplasează sensul ontologiei, impune un alt orizont relaţional decât en-ergia punerii în lumină, impune sonoritatea în care se anunţă ascunsul chipului. Ceea ce se anunţă însă nu devine nume, imagine, formă, concept. Infinitatea celuilalt este şi această infinită ascundere a interiorităţii sub opera autoprezentării în faţa altuia. A se exprima, opera separaţiei manifestă privilegiul celuilalt de a rămâne martorul propriei manifestări, de a stărui dincolo de formele sub care poate fi înţeles.

Etica împotriva filosofiei Neutrului

Levinas nu ezită să-şi declare intenţia de a propune un tip de filosofie opus şi mai mult, în ofensivă[985] critică la adresa sistemelor occidentale în care domină categorii ca Fiinţa, Unitatea, Totalitatea, Comprehensiunea. *Ideea* platoniană a omului nu este tocmai persoana particulară a celuilalt, *raţiunea impersonală* a lui Hegel poate gândi în afara subiectivităţii exprese, *fiinţa fiinţării* heideggeriene este orizontul neutralităţii în care se fiinţează fără specific. Ocurenţa suspectată de Levinas a Neutrului s-ar defini ca anterioritatea genului în raport cu individul, a lui Noi în raport cu pluralul eurilor, anterioritate a

983 „Cel care vorbeşte asistă la manifestarea sa. inadecvat sensului pe care auditoriul ar dori să-l reţină despre el cu titlul de rezultat dobândit şi exterior relaţiei înseşi a discursului, ca şi cum această prezenţă prin cuvânt s-ar reduce la *acordarea de sens (Sinngebung)* a celui care ascultă. Limbajul este depăşirea neîncetată a acestei *Sinngebung* prin semnificaţie. Această prezenţă care depăşeşte. în format, măsura eului nu se resoarbe în viziunea mea. Surplusul exteriorităţii, inadecvat viziunii care încă o măsoară, constituie tocmai acea dimensiune a înălţimii sau divinitatea. Divinitatea păstrează distanţa. Discursul este discurs cu Dumnezeu şi nu cu nişte egali, potrivit distincţiei fixate de Platon în Phaidros. Metafizica este esenţa acestui limbaj cu Dumnezeu; ea conduce deasupra fiinţei ”. *TI,* p. 264.

984 „Prezenţa Celuilalt sau expresia, sursă a oricărei semnificaţii, nu se contemplă ca o esenţă inteligibilă, ci se ascultă (s’entend) ca limbaj şi, prin aceasta, se exercită în exterior ”, *TI, p.* 264.

985 „On mesurcra la difficultc du propos â l'amplcur dc scs accusations: ricn dc moins qu'une dcnonciation generale et sans complaisancc dc la violcnce masqucc qui habite plus ou moins consciemmcnt notre raison ct notre histoirc, notre savoir ct notre vouloir. Contre lcs pretentions unifiantes et totalisante du Logos, contre l'Ordre et la Ncutralitc impcrsonnelle du Mcmc, Levinas

orizontului în raport cu fiinţările transparente pe orizontală, a contextului în raport cu discursul celuilalt. Filosofia Neutrului licitează sensul modurilor de fiinţare în avantajul Fiinţei care le susţine, compromite persoana de dragul sensului ei general. Logosul fiinţei heideggeriene ar fi, din unghiul critic al lui Levinas, *cuvânt al nimănui.* Umanul şi-ar consacra sensul în peisajul descris de locuirea în compania semenilor şi în aşteptarea zeilor, în orizontul deschis de privirea ce, ridicându-se, măsoară distanţa de la pământ la cer. Depăşirea neutralităţii ontologice se referă la recunoaşterea faptului că *„fiinţa se joacă în raportul dintre oameni"*[986] [987], că raportul etic inaugurează chestiunea sensului unde se poate decide fiinţa.

Sensul fiinţei se *produce* ca raport interpersonal, adevărul presupune separaţia, interioritatea exclusivă, autocentrată a fiecărui eu, reticentă la tematizarea într-un orizont comun. Subiectivitatea este egoism pozitiv, suficienţă originară ce-şi *„ţine în mâini"*[988] propria origine. Metafizica trebuie să devină mai degrabă ascultare, atenţie, ospitalitate a chipului celuilalt, unul care nici măcar nu poate fi primit, dar care se sprijină din ascuns prin ascuţimea privirii ce caută o faţă în orizontul exteriorităţii, gazdă şi oaspete deopotrivă, în chenoza ipseităţii vulnerabile la afectare. Dacă individuaţia se produce în separare, ospitalitatea - corelativă nomadismului[988] subiectivităţii - reclamă discursul, venirea celuilalt în *donaţia de lume* pe care cuvântul lui o performează. Continuitatea clădeşte o istorie în care separaţia nu slăbeşte legătura, lasă să se definească infiniţia ca timp discontinuu renăscut în fecunditate. Discontinuul semnalează un alt mod de a fiinţa decât în totalitatea unui infinit orizontal. Copilul inaugurează o fiinţă absolută, ca şi chip şi heterotemporalitate. Alteritatea lui cheamă la relaţia cu ceva dincolo de fiinţă, expresivitatea şi transcendenţa chipului, impune pluralitatea, bunătatea, dreptatea, responsabilitatea - categorii ce facilitează gestiunea orizontului etic. Consistenţa registrelor relaţionale desemnează relaţia ca actualitate dincolo de fiinţă, şi asta nu de dragul unui enunţ retoric menit să satisfacă propensiuni revoluţionare, ci pentru că deterrninaţiile relaţiei structurează calitativ

---

986cntcnd rappclcr ct maintcnir lcs droits dc l'Autrc. Cc qu'il chcrchc, c'est unc rupturc, unc sortic, unc cchappec: briscr lc ccrclc cnchantc dc la conscicncc dc soi, sortir dc la Totalitc opprcsantc que fait naître unc raison qui reduit tout â l'homogcnc, cchappcr â l'integration dans un Ordrc qui cxclut tout boulcvcrscment.", cf. Guibal, *op. cit,* p. 15.

[987] *TI,* p. 266.

987 *TI,* p. 267.

988 „Marchc sans fin â l'invisiblc sur unc terre qui est toujours d'cxil, la dcccntration cthiquc revclc «l'csscncc humaine du nomadisme»; ct cc voyagc jamais achcvc qu'est la rencontrc du visage dc l'autre n'est point deviation, detour ou meme mediation, il est la rcvclation insurpassable de l'infini dans la trace duqucl sc ticnt lc prochain.", cf. Guibal, *op. cit,* p. 9.

fiinţa, califică etic neutralitatea fundamentului ca simplă posibilitate de existare.

Separaţia decide libertatea şi bunătatea;
apofatism[989] fenomenologic

Conceptul separaţiei vine să enunţe absolutul libertăţii celuilalt, existarea lui în afara proiectului constitutiv ori comprehensiv, demnitatea ontologică de necondiţionat. Se denunţă astfel principiul măsurii comune - eul nu este măsura celuilalt; autosuficienţa egoităţii e unica măsură pozitivă a subiectului. Alteritatea este ceva ce-mi poate fi prezent în afara oricărei condiţii de posibilitate apriorice; celălalt îmi reclamă bunătatea înainte să se descrie prin categoriile inteligibilităţii. Exterioritatea radicală a celuilalt situează eul într-un cadru necondiţionat etic, îl generează ca funcţie etică. Instituirea ipseităţii, travaliul autoconstitutiv este un deja etic; fără relaţia cu celălalt, nici limbajul pe care el îl întemeiază şi vehiculează un eu raţional, tipul eului filosofic, nu ar deveni real. Libertatea celuilalt e marcată în distanţa - în fapt, transcendenţă şi insubstituibilitate - care-i îngăduie să nu adere la categoria totalităţii, experienţă a conştiinţei în accepţiunea cea mai largă, precizează Ponzio (p. 62), să nu compună o sinteză ultimă. Cred că conceptele noii filosofii levinasiene, în făţişă descendenţă fenomenologică, impun totuşi un registru analitic pe care l-am numi *apofatism fenomenologic:* celălalt este analizat prin deconstitutivitate, ceea ce duce la teza opusă ego-ului transcendental, a transcendenţei alterităţii. Doar în consecinţa unui discurs orientat ca *via negationis.* celălalt rămâne intact, chipul se poate anunţa ca aură de alteritate unde intenţia nu implantează determinaţii de analogie. Etica operează cu un concept mai bogat al alterităţii decât o filosofie cu scop doxic; în cunoaştere, celălalt nu poate fi decât notă a comunului în economia ipseităţii, pe când etica îl repune în demnitatea inconvertibilului, îi restituie transcendenţa. Sensul etic al adevărului presupune respectul fiinţei revelate în epifanii relaţionale prin chipul celuilalt. Iar libertatea în fiinţă se defineşte ca punerea în cauză a manifestării eului prin însăşi autonomia prezenţei alterităţii; a fi liber, adică a putea fi vizat de ei şi a te şti obligat.

Levinas nu abdică de la pretenţia unei fondări metafizice; etica oferă un sens nou, descrie o perspectivă ce are pretenţia de a fi recunoscută ca metafizică. Dorinţa este categoria centrală a acestui nou model metafizic; relaţia cu alteritatea, în care se produce infiniţia prin fertilitate a discontinuităţii generaţiilor, are consistenţa dorinţei metafizice. Bunătatea, expunere a eului mai mult decât stăruire în

989„Calea sa nu este aceea a unui «sau...sau», ci a unui «nici...nici.»", cf, Derrida, *op. cit.* p. 133.

ordinea fiinţării, îl recunoaşte pe celălalt ca temei al ordinii, sensului, limbii, înalţă recunoaşterea la statutul responsabilităţii. A fi ostaticul celuilalt în responsabilitate pentru sensul fiinţării lui este mesajul repetat cu insistenţă de Levinas.

Fraternitatea ca apriorism etic

După analiza atentă a textelor levinasiene, va putea fi recunoscut faptul că bazele eticii lui nu sunt nici raţiunea, nici libertatea alegerii, nici valoarea impusă de o instanţă exterioară, fie ea divină sau socială. Fundamentul etică responsabilităţii este unul metafizic, fraternitatea umană ca şi condiţie *a priori* sau, în alţi termeni, faptul de a fiinţa ca *unul-pentru-altul,* prezenţa nonintenţională a lui altul în acelaşi. Ar fi foarte dificilă misiunea cuiva care ar trebuie să convingă specia umană că fiecare membru al ei este responsabil pentru libertatea celorlalţi, că acesta *ar trebui* să fie comportamentul normal. Acel *ar trebui* trezeşte mereu suspiciuni, atâta vreme cât sunt posibile atâtea alternative justificate şi juste din interiorul sistemului. Pretenţia la universalitate, moft specific ideologiilor religioase ori metafizice europene, are de asemenea toate şansele să intrige indivizii altor spaţii culturale. Pentru a se proteja de orice suspiciuni, Levinas preferă să eludeze imperativul, dar fără a risca să omită universalitatea. De aceea va opta pentru un soi de fatalism etic - putem să-i spunem şi apriorism, dacă asta ar aduce o notă de eleganţă în expresie - fraternitatea subiecţilor, necondiţionată de cultură ori de mecanismele intenţionale. De aici responsabilitatea se impune cu seninătatea unei evidenţe ca fiind *„înscrisă"*[990] în fraternitatea umană, conjunctură a situării relaţionale ce nu reclamă vreun angajament şi nici nu divulgă vreun principiu asumat ori suportul antecedenţei legitimabile.

Ordinea ce impune prealabilul fraternităţii împinge subiectul la manifestare etică în felul stihiilor obscure ale destinului. Simpla prezenţă a feţei celuilalt impune atitudinea responsabilităţii. Observaţia pe care ne simţim îndreptăţiţi să o facem vizează fragilitatea acestui principiu levinasian. Dacă ar fi naturală fraternitatea, atunci o consecinţă de asemeni naturală ar fi responsabilitatea şi, o alta, inutilitatea oricărei lecţii despre responsabilitate, căreia numai în ultimă instanţă i s-ar putea acorda un rol maieutic. Dar, şi asta l-ar putea dezarma pe Levinas, chiar în condiţiile fraternităţii naturale, violenţa nu este exclusă, fratricidul nu este improbabil. Avem chiar exemplul fratricidului biblic originar din complexul Cain-Abel. Astfel, conştiinţa fraternităţii nu ar putea garanta o etică a responsabilităţii. Efortul trebuie luat iarăşi de la capăt şi, oricât de alergic ar fi Levinas la această

990 *AE,* p. 220.

idee, impus prin persuasiune raţional speculativă, prin travaliu foarte fin insinuant al unei complexe opere de mistificare pozitivă prin hipersemnificare a celuilalt - ceea ce autorul în mod evident şi face -, lucru care nu poate fi separat complet de sensul violenţei - blânda violenţă a travaliului persuasiv, descântecul pentru adormit natura gregară şi pentru instaurat molcoma hipnoză a benedicţiunii reciproce.

în paginile finale la *AE,* dorinţa de a substitui metafizicile tradiţionale printr-o nouă filosofie cu caracter etic este declamată fără nici un complex. Pasivitatea structurii psihice, deopotrivă afectare a urmei şi donaţie de ospitalitate, ar garanta realizarea acestui ideal, aceasta fiind deja manifestare ca *unul-pentru-altul* a subiectivităţii şi, astfel, signifianţă originară, esenţă a bunătăţii[991] transcendente fiinţei - afecţiune nontematizabilă a celuilalt în ipseitate. Pariul lui Levinas este depăşirea fenomenologiei, a tezei constitutivităţii celuilalt, unde, desigur, o etică nu poate fi separată de conceptul centrai al intenţionalităţii. Responsabilitatea trebuie considerată ca şi luare în răspăr *(â rebours),* manifestare în amontele sau împotriva curentului intenţional, ex-punere a eului la celălalt *„prealabilă oricărei decizii"*[992], *de-formalizare* a relaţiei de exterioritate, *de-nucleizare* a nodului substanţial al eului, *fisiune* a interiorităţii subiectului prin supunerea la *citaţia* celuilalt ce nu tolerează refugiul sau eufemismul - responsabilitatea ca vulnerabilitate a celui culpabil expus citaţiei, insubstituibil în unicitatea culpei şi, astfel, instruit de aproapele căruia îi poate recunoaşte magistralitatea. în responsabilitatea de la care nu poate hotărî să fie exceptat, eul etic este *„extrădat"*[993] alterităţii.

Etică pneumatologică

Pachetul de concepte-metaforă sau concepte-simbol cu care ne persuadează filosofia levinasiană şi, mai precis, înţelesul relaţiei ca rostire - donaţie a psihismului, pasivitate, afectare, urmă, non-indiferenţă - ar deveni temeiuri suficiente pentru calificarea acesteia ca etică pneumatologică. Relaţia, care este pasivitate a afecţiunii şi rostire în prealabilul limbii ce se epuizează prin spusele ei, are sens etic în afara cadrului descris de conştiinţă, voinţă, intenţie, anume tocmai ca

991 „L'un-pour-1'autrc jusqu'â l'un-otagc-dc-l'autrc: dans son idcntitc d'appclc irrcmplaţablc, sans rctour â soi; dans son port dc soi-mcmc, expiation pour autrui; dans son «csscnce», cx-ception â l'csscncc ou substitution. L'un-pour-l'autrc, non pas l'un trans-substantific cn l'autre, mais pour-l'autrc, sclon la discontinuitc ou la diachronic dc la signification cncorc non installcc dans lc theme ou, ccrtcs, cn guisc dc dit, cile sc manifeste, mais ou clic scmblc, aussitot prisc au piege du theme, synchronic ct csscncc.", *AE,* pp. 220-221.
992 /IE, p. 221.
993/IE, p. 222.

atmosfera pneumatică a responsabilităţii nonasumabile a psihismului - sine anterior eului autoconstituit. Comparaţia responsabilităţii cu respiraţia[994] se enunţă explicit în paginile finale din *AE.* Regimul nonarbitrarietăţii - spontaneitate a unei naturi ce nu solicită controlul eului - trebuie remarcat în ambele manifestări. Responsabilitatea este modul de a respira al sinelui pre-originar în atmosfera alterităţii, fără vreun angajament, fără răgazul temporal în care angajamentul ar putea fi asumat, este ex-punere a feţei la trauma transcendenţei celuilalt, suflul personal în care se învăluie *„vântul"*[995 996 997 998] alterităţii. Aşa cum respiraţia nu este o experienţă, ci o naturalitate depăşind graniţele subiectivităţii, responsabilitatea nu este experienţă, ci pasivitate radicală a non-indiferenţei în care eul şi celălalt se întâlnesc în suflul pur al rostirii. Ameninţarea egoismului non-etic se exprimă în pericolul ca rostirea - suflul psihismului - să se reducă la spusa verbală, respiraţie închizându-se în sine prin refuzul signifianţei pentru celălalt. O mare parte a filosofiilor care exaltă conceptul, cuvântul, semnul, sensul corelativ semnului sunt considerate de Levinas responsabile de alterarea relaţiei pre-originare a rostirii pure. Ca suflu pneumatic în proximitatea celuilalt, respiraţia este transcendenţă, de-claustrare şi nerămânere a eului în cercul ipseităţii - pneumatism[997] al dez-interes(s)ării.

Relaţia pneumatică reuşeşte să dea o indicaţie semnificativă asupra dia-croniei, acel punct al circuitului pneumatic în care suflul nu aparţine nici unuia dintre eurile reiate, ex-centrate în spontaneitatea pacienţei donate. Responsabilitatea pentru celălalt capătă caracterul expiraţiei (expunere) în care suflul nu se mai întoarce în „plămânul" eului garantând, prin traiectul ce nu cade în circularitate, efectuarea transcenderii[998], operaţie care revelă în non-finalitatea ei sensul cel mai profund al eticului, prezenţa ca afectare cu infinitatea celuilalt-în-acelaşi dislocând ipseitatea eului într-un salt dincolo de simplul a fi, salt către orizontul hipercelest, atunci când cerul este cer al fiinţei unde binele domină fiinţa. *Altfel decât* fiinţa este tocmai acel *bine al relaţiei*

994 „S'ouvrir comme l'cspacc, se delivrer par la respiration dc la claustration cn soi, supposc deja cct

995au-dclâ: ma responsabilite pour l'autre ct mon inspiration par l'autre: la charge ccrasantc - l'au-dclă -

996dc l'altcritc. Quc la respiration, par laqucllc lcs etants scmblcnt s'affirmcr triomphalcmcnt dans lcur

997espacc vital, soit unc consumation, unc dcnuclcation dc ma substantialitc; quc dans la respiration jc m'ouvre deja a ma sujetion â tout l'autre invisiblc; quc *l'au-delâ* ou la liberation soit lc support d'unc changc ccrasantc - est ccrtcs ctonnant.", *AE,* p. 277.

998 *AE, p. 177.*

”7 AE, p. 278.

”8 „Se transcendcr, sortii de chez soi au point du sortir de soi, c'est se substituer â l'autre: dans mon port dc soi-memc, non pas bicn me porter, mais, dc par mon unicite d'ctrc unique, expicr pour l'autre.", *AE,* p. 279.

DVI, p. 94.

pneumatice - nici ruptură nici fuziune, nici libertate, nici indiferenţă, pacienţă mai activă (pentru că donativă) decât actul, nici tăcere, dar nici cuvânt, pentru că, voce a solidarităţii necontextualizate.

Discursul filosofic şi Dumnezeu

A vorbi despre Dumnezeu rămâne, ca discurs teologic, lucru steril atâta vreme cât nu e angajată deja o experiere a lui Dumnezeu sau întru Dumnezeu. Dar a refuza filosofic să se mediteze şi să se convertească, pe cât posibil, „obiectul" noetic Dumnezeu la condiţiile comprehensiunii înseamnă excluderea ilegitimă a unuia dintre cele mai bogate surse ale însuşi mobilului gândirii, căci ce anume poate concura fascinaţia trezită în conştiinţă de ceea ce se adăposteşte în spatele acestui termen intraductibil, Dumnezeu? Nu se poate suspecta oare în căutarea unui conţinut al formei nonedificatoare a termenului amintit preocuparea filosofiei occidentale pentru o „comprehensiune ultimă"[999], pentru o posibilitate de coincidenţă a gândirii cu realitatea ce-şi dezvoltă ideea în însuşi procesui gândirii? Gestul de a fi în fiinţarea gândirii acoperă oare ideea fiinţei absolute în rezultatul ultim al unei ontologii? Levinas nu ar adera la un răspuns confirmativ al acestei din urmă întrebări. Dacă Dumnezeu are un sens, va spune filosoful francez, temeinic rezemat pe o tradiţie biblică pe care vrea s-o facă familiară limbajului fenomenologiei, atunci discursul filosofic trebuie să „îmbrăţişeze" *(embrasser)* anume acel Dumnezeu de care Biblia vorbeşte. însă acest „a-L îmbrăţişa" pe Dumnezeu îl aduce, evident, în interiorul gestului de a fi, îl atrage în „cursa fiinţei"[999] în discursul ontologic. Or, Dumnezeul biblic este acel sens al transcendenţei numit *„dincolo de fiinţa"* (ca să nu-1 suspectăm pe Levinas de-o oarecare originalitate, amintim că întreaga teologie apofatică a tradiţiei patristice îl gândeşte pe Dumnezeu ca dincolo de fiinţă, hiperfiinţial). Reproşul autorului nostru că istoria filosofiei occidentale s-a constituit în consecinţa destrucţiei transcendenţei divine poate fi legitimat până la un punct, anume în acel fragment al gândirii scolastice inspirate de Aristotel care identifică pe Dumnezeu cu Fiinţa; dar sunt şi excepţiile unor tipuri de teologie mistică occidentală şi, mai cu seamă, cea oriental creştină, care nu convertesc transcendenţa lui Dumnezeu în fiinţă, dar nici nu o remit nefiinţei. Cea pe drept acuzată de sus-amintitul teicid ar fi teologia raţională - contradicţie în termeni căci, dacă e raţională, emerge din interioritatea Raţiunii, or nu am aderat nicidecum la convenţia facilă a identităţii Dumnezeu-Raţiune. Excelenţa fiinţei sau a raţiunii nu spun încă nimic despre deitate, lăsând

999 DVI, p. 95.

astfel să planeze în voie suspiciunea nondiscursivităţii esenţei deice.

Oricât de riscat şi restrictiv ar fi limbajul filosofiei ce se adresează lui Dumnezeu, nu se poate evita reflecţia asupra gravităţii singulare pe care o are la nivel de discurs ideea de Dumnezeu. Am mai spus-o, Descartes e cel ce livrează materialul meditaţiei asupra acestei idei - *cogitata* în al cărei formalism nu se epuizează fiinţa, la al cărei sens trimite. Ca idee, Dumnezeu nu poate fi decât „Dumnezeu în mine", în cele din urmă, conţinutul intenţiei deiforme. Dar dacă acest „în mine" nu exprimă un cuprins, ci mai degrabă un cuprinzător care dă târcoale conştiinţei fără a se lăsa fixat de vreun conţinut al acesteia, permiţându-i însă iluminarea preajmei care tocmai o stinghereşte, avem în discuţie exterioritatea unei infinităţi nonobiectivate şi, prin asta, cvasirevelaţia epifanică a unui Altul nerevelat. Infinitul izbeşte conştiinţa, dar nu intră în ea ca fiinţă, ci ca sens; sensul ideii Infinitului anunţă fiinţa care nu vine la idee. în survenţia Infinitului se recunoaşte nu consecinţa unui act, ci pasivitatea[1000] conştiinţei afectate de transcendenţă; Infinitul nu este gândit, ci „suferit" *(subi)*[1001], realizarea lui este operă a pasivităţii care în procesul primirii suferă trezirea la alteritatea inasumabilului şi, o dată cu asta, conştiinţa îşi vede compromisă dogmatica identitate a coincidenţei ca prezenţă la sine - ieşirea din egologie către o alteritate transcendentă. Salvarea eului de finitudinea pozitivă a autoafirmării - circularitate a Aceluiaşi - se realizează în tocmai opera infiniţiei presupuse de amprenta Infinitului - subiectivitate a pasivităţii afectate. Secretul subiectivităţii ar fi nu intenţionarea unei idei a infinitului, cât, mai profund, translaţia asumativă în care se dovedeşte non-indiferenţa Infinitului faţă de finit. Faptul de a-nu-putea-înţelege-Infinitul în gândire afirmă o *stare pozitivă a relaţiei* cu acesta, care fertilizează conştiinţa într-un fel de procesualitate a saturaţiei lipsită de riscul saţietăţii finale, pozitivitate mai înaltă decât producţia teleologică a sensurilor în conştiinţă, pozitivitate a conştiinţei trezite[1002], a unei gândiri care gândeşte tatonând oarbă dincolo de însăşi posibilitatea ei de a gândi, a unei priviri ce primeşte mai mult decât posibilitatea ei de a vedea, în cele din urmă, pasiune a iubirii ce se hrăneşte din propria foame, iubire fără erotism.

Pentru că temeiul prim al experienţei subiectivităţii în filosofia lui

---

1000 „Idee dc l'Infini, Infini cn moi, cela nc peut etre que passivite dc la consciencc - cst-cc cncorc conscience? - il y va d'unc passivite qu'on nc saurait assimiler â la rcccptivite. Ccllc-ci est ressaisissement dans l'accueil, assomption sous le coup du reţu. La rupturc dc l'actualitc dc la pensee dans l'«idec dc Dicu», est unc passivite plus passive que toutc passivite; commc la passivite d'un traumatisme sous lcquel l'idcc dc Dieu aurait etc mise cn nous ", *DVI,* p. 106.

1001*002 DVI, p. 106.

1002.M3 „L'Infini â la fois affecte la pensee cn la devansant et l'appele: â travers unc «remise â sa place», il la met cn place. II la revcillc.", *DVI,* p. 109.

Levinas nu este cogtfo-ul, ci sensibilitatea[1003], cum bine a subliniat Marc Faessler, modul de revelare al infinităţii, al lui Dumnezeu în cele din urmă, nu este o idee, cât un tip relaţional. Infinitul, mai înainte să poată fi tematizat, afectează ipseitatea eului, se anunţă ca deja venit în relaţie în pre-originarul constituirii de sine sensibile, astfel manifestând funcţie creatoare şi întreţinând infinitul disimetrie al responsabilităţii. *An-arhia* sensibilităţii afectate angajează subiectivitatea într-un exces de semnificaţie pe care protointenţionalitatea autoconstituantă îl găseşte deja dat, ceea ce inversează raporturile de determinare. Pre-originarul sensibilităţii îl pre-conţine pe celălalt, dar nu reducându-1 la un fenomen printre altele, ci ca urmă a transcendenţei[1004], ca afecţiune a *Illeităţii* de la a cărei înălţime sunt generate epifanii. Faptul că Dumnezeu se arată, se în-făţişează devine vizibil în asumarea responsabilităţii pentru moartea celuilalt ca răspuns anterior formulării problemei pe care ivirea, dezvăluirea lui ar putea s-o prilejuiască, ceea ce, în termenii lui Levinas, înseamnă a fi inspirat şi a mărturisi[1005] gloria Infinitului; în cele din urmă, în curbura relaţiei cu *Illeitatea* este vorba de un dialog cu[1006] Dumnezeu, nicidecum de un discurs despre...

Uitarea subiectului, un nou umanism

Nihilismul specific discursurilor modernităţii ratifică, evident, declinul categoriilor centrale ale teologiei - moarte a lui Dumnezeu, şi ale ontologiei - uitare a Fiinţei, dar asta încă nu ar însemna o criză majoră în interiorul fiinţării umane. Există sisteme de ordine şi

1003 „Lc point dc depart philosophique d'Emmanucl Levinas n'est pas lc cogito, mais lc scnsc. (...) Lc scnsc commence avant la conscicnce d'un moi identique dans son jc pense, cn-dcţa dc la thematisation ou sc comblc la visec dc l'intcntionalite.", cf. Faessler, în *Repondre d'Autrui,* p. 96.

1004 „Quc Dicu soit cn-visagc, qu'il mc vicnnc a l'idcc, signific quc dans la proximite du visage sc produit l'affection irrcvcrsible dc la pensee finic par l'Infini ou la Transccndant laisse la trace dc sa dcmesurc dans la «voix dc la conscicncc» qui mc meut, m'c-mcut cn moi et dont, deja, jc nc suis plus quittc (...) II vient a l'idee lorsque dans l'eclatcmcnt dc la conscicncc visant des idccs - son ne-pas-sc-laisscr-englobcr devient mon affairc au preş du prochain, lă ou s'ouvrc dans l'intrigue humaine la concretitudc de son impense (...) La Transcendance virc cn ma rcsponsabilitc.", cf. Faessler, *op. cit.* p. 104.

1005 „...dans ce rcnvcrscmcnt opere par la pcscc d'un surplus de signifiance, Dicu passc-â-l'instar d'unc «gloirc» dans la trace dc laqucllc nous nous tenons, visage â visage, pour L'envisagcr Lui, *Illeite* d'Infini, â travers la rcsponsabilitc pour autrui dont II nous fait, ainsi, ses temoins.", cf. Faessler, *op. cit.* p. 101.

1006 „Discurs cu Dumnezeu, nu în Dumnezeu ca participare. Discurs cu Dumnezeu, nu despre Dumnezeu şi atributele sale ca teologie. Iar disimetria relaţiei mele cu celălalt, această «curbare a spaţiului intersubiectiv semnifică intenţia divină a oricărui adevăr». Ea «este, poate, însăşi prezenta lui Dumnezeu». Prezentă ca separafie, prezenţă-absenţă, ruptură, o dată în plus, de Parmenide, Spinoza şi Hegel, singura capabilă să epuizeze «ideea de creaţie *ex nihilo».* Prezentă ca separaţie, prezenţă-absenţă ca asemănare, asemănare care nu este însă «marca ontologică» a artizanului imprimată pe lucrarea sa (Descartes), ori pe nişte «fiinţe create după chipul şi asemănarea sa» (Malebranche), asemănare ce nu se lasă înţeleasă nici în termeni de comuniune sau de cunoaştere, nici în termeni de participare sau de incarnare.", cf. Derrida, *op. cit.* pp. 157-158.

raţionalitate ateiste în care, dincolo de faptul că se renunţă la un set întreg de supoziţii şi concepte, lumea ca atare, în cvasitotalitatea segmentelor ce pot fi investigate, îşi capătă raţiunea, sensul şi explicaţia ei. Pe lângă faptul că „moartea lui Dumnezeu" nu e o problemă a omului ci a culturii, întrucât omul religios nu ar crede o formulare de acest gen sau ar trata-o ca pe un moft retoric (cum de fapt şi este), ateismul nu este imediat şi iremediabil o „criză" de sistem decât atunci când principial s-a aderat la un fel de teocentrism paradigmatic. De-a lungul istoriei pot fi identificate culturi, societăţi, sisteme de ordine umană ce nu s-a fondat pe asumpţiile unui teism oarecare, nicidecum o variantă monoteistă, şi totuşi au durat îndelungi perioade de timp, fără a fi fost socotite în sine ca alternativele provizorii la anume modele ideale. Ateismul încă nu este antiumanism.

Uitarea Fiinţei atât de îndărătnic clamată de Heiddegger poate fi, eventual, o amnezie la nivel conceptual în conştiinţa unor filosofi - număr infim, insignifiant prin raport cu adevărata masă ce compune o anume civilizaţie (să zicem cea europeană) dar nu are de-a face în nici o măsură cu conştiinţa comună sau cu performanţele culturale extraspeculative. Faptul că în mod explicit filosofii europeni nu se mai dovedesc preocupaţi de problema Fiinţei nu afectează mersul formelor de civilizaţie, al sistemelor politice, etice, religioase etc. Există metafizici fără Fiinţă şi culturi fără metafizică, fără, cu toate astea, să avem dreptul de-a le considera drept „crize". Sensul însuşi al termenului de „criză" se configurează corelativ dogmei unui sistem de referinţă infinit funcţional, ceea ce este o evidentă naivitate metafizică ce nu ţine cont de natura realităţii vii, dinamice, dincoace de minunata reverie a Lumii Ideilor. Lumea nu iese dintr-o criză, nici măcar teoretic, o dată cu solemna speculaţie metafizică în jurul Fiinţei, şi nici nu e pândită de disoluţie dacă gânditorii respectabili nu mai manifestă curiozitate pentru un anume gen de ontologie, pentru că, dincolo de subiect, tot ceea ce este real nu-şi ancorează temeiurile în concepte. Chiar fără toate teoretizările noastre, lumea încă aj continua să poată fi la fel, ca întotdeauna, nici paradisiacă, nici infernală, nici simplă, nici hipercomplexă, ci aşezată într-o ordine imună la disponibilitatea oricărei explicaţii. Numai dacă credem, cum ar fi pe placul lui Heidegger, că temeiul fiinţării depinde de tematizarea fiinţei, putem cădea în idiosincratice preocupări pentru ontologie. De altfel, afirmarea Fiinţei ca temei, ca transcendenţă sau ca neant nu spune prea multe despre ceva cu adevărat real, în orice caz, nu mai mult decât o simplă propoziţie de întemeiere.

Criza cu adevărat vizibilă ale cărei efecte istorice nu încetează să se facă simţite este, conform cu filosofia lui Levinas, *„uitarea subiectului" - „pretinsa metafizică a subiectivităţii a fost dominată mai puţin de*

uitarea Fiinţei, cât de uitarea subiectului" (Renaut) *„moartea omului”,* în acea perspectivă dominant monadologică a umanismului clasic, ceea ce bine remarcă Alain Renaut[1007] în *Era individului.* Filosofiile ce se nutresc cu formule antiumaniste se justifică prin dispariţia unicentralităţii individului, pierderea „coincidenţei de sine cu sine”, simultana subiacenţă a omului la unitatea sistemului cunoaşterii şi a libertăţii la unitatea sistemului macrosocial, imposibilitatea coincidenţei[1008] interioritătii cu idealul Eului. Pierdut în inconştient ca pe teritoriul unei alterităţi de sine imposibil[1009] de gestionat sau aruncat în iraţionalitatea angoasei, neliniştii, traumei, subiectul nu-şi mai aparţine, asistă la derularea evenimentelor vieţii proprii ca venind dintr-o raţiune străină sau, şi mai grav, ca petrecându-se în modul neutral în care „ceva se întâmplă”, se vede cuprins în vertijul istoriei unde autorii şi victimele violenţei sunt deopotrivă supradeterminaţi, nici unii, nici ceilalţi nu pot să nu mai fie sau să nu mai facă ceea ce sunt şi fac, nu-şi pot transgresa raţiunile ce-i „obligă”. Secolul XX a dovedit cu fervoare apocaliptică faptul că „moartea omului” poate deveni un program „raţional” la confluenţa unor interese, principii şi voinţe ireconciliabile, oricât de naturală ar fi diferenţa principial acceptată. Condamnat la provizorat - dată fiind tocmai libertatea şi diferenţele pe care trebuie să le gestioneze -, orice umanism poartă în subtext ameninţarea crizei sau chiar antiumanismele, căci spectrul manifestărilor umanului este incomparabil mai larg decât orice schemă de umanism funcţional, ceea ce poate grăbi concluzia că nu se poate alege decât între utopie şi antiumanism critic faţă de propriile limite, de unde ar izvorî şi o criză a cunoaşterii, în condiţiile dispariţiei unui centru epistemologic absolut, a unui subiect infailibil în stare să convertească constant şi fidel imaginea lumii în adevăruri unanim comprehensibile. Un relativism epistemic sau ceea ce Rorty numeşte ironism liberal afirmă, deşi prudent, totuşi categoric, formule de „lumi” şi „adevăruri” provizorii, circumstanţial valide, confirmând mai vechile viziuni profetice ale lui Nietzsche.

între consecinţele antiumanismului, Levinas enumeră neutralizarea

---

1007[1006] Alain Renaut, *Era individului,* Institutul European, Iaşi, 1998.

1008 totul se petrece ca şi cum Eul, identitate prin excelenţă, din care se trage orice identitate identificabilă,

şi-ar lipsi sieşi şi nu ar mai reuşi să coincidă cu el insuşi. Atunci vom 11 nevoiţi să recunoaştem că, fără discuţie, «eul este un altul», că «şinele şi şinele nu mai ajung să se regăsească», că «interioritatea nu mai este chiar atât de interioară» şi. deci, că «din acest moment subiectul se elimină din ordinul raţiunilor».”, A. Renaut, op. cit. p. 231.

1009[10,0] „Dacă prin umanism înţelegem acea concepţie clasică a subiectului pentru care exterioritatea sau alteritatea, cea a lumii precum şi cea a «sinelui», «este reluată în imanenţă» iar «activitatea raţiunii a avut câştig de cauză împotriva oricărei alterităţi», atunci ruptura imanenţei produse de către descoperirile inconştientului şi ale structurilor (psihice, sociale etc.) în care este prins Eul volatilizează astfel de iluzii şi acreditează perspectiva unei morţi a omului ”, *ibidem,* p. 233.

subiectului, dizolvarea conştiinţei în lumea obiectualului, pierderea specificităţii feţei ca şi a elecţiunii responsabilităţii prin raport cu alteritatea, dar, am putea completa, şi a responsabilităţii faţă de sine. Formula ce se oferă acum propune ieşirea din viziunea monadică a subiectului, depăşirea acelui geniu al imanenţei ce-a dominat gândirea modernă, deschiderea subiectului către alteritatea radicală, *„în Acelaşi răsare Celălalt, această deschidere spre o alteritate, această transcendenţă care sparge iluzia monadică a autosuficienţei şi constituie cu adevărat un subiect susceptibil, tocmai prin această deschidere, prin această non-coincidenţă cu sine, de «a se impune in dauna fiinţei».*"[1010] Vizibil aici proiectul levinasian, neobosita lui dorinţă de a se constitui ca alternativă la ontologia heideggeriană, revendicarea dreptului la subiectivitate, deschisă celuilalt, marcată de urma lui, aleasă responsabilităţii irevocabile, şi, de aici, configurarea unui umanism - „umanismul celuilalt om"[1011] care, împotriva monadicităţii eului modem pe care se fondează umanismul tradiţional, oferă o imagine a subiectului ca fiind constituit de anterioritatea afectării celuilalt, transcendent, unul care nu revine cunoaşterii, nu este redus la regulile ipseităţii, ci întreţine dialogul - logosul pneumatic - şi responsabilitatea ca fapt de-a fi non-in-diferent. De la constituirea husserliană a obiectivităţii lumii pe baza comunităţii monadelor, Levinas dezvoltă consecinţa - un pas mai încoace - a posibilităţii de individuaţie a subiectului sub privirea întotdeauna anterioară a celuilalt care-l asignează de la înălţimea *lleităţii,* care se oferă ca epifanie a transcendenţei unei aspiraţii metafizice, *„dorinţă a unui Altul In modul absolut”* - proximitate a erosului, mângâiere, ospitalitate[1012], nutriţie -, care inversează mişcarea de conversie la imanenţă printr-una de transcendere, cuvântul ultim al relaţiei cu alteritatea.

1010*Ibidem,* p. 235.

1011Foarte precis sintetizat de A. Renaut. astfel: .....umanitatea omului este ruptura unei identităţi, prin deschiderea spre o alteritate care este cea a «celuilalt om», «celălalt este aproapele nostru, ... ieşirea din sine este apropierea de aproape, proximitatea este responsabilitate pentru celălalt». Monadologiile dizolvau subiectivitatea in momentul in care eliminau posibilitatea oricărei comunicări directe între nişte monade lipsite de ferestre, deci şi a oricărei intersubiectivităţi autentice. Nu trebuie să ne mai surprindă de acum faptul că restituirea post-monadologică a subiectului trece prin redescoperirea intersubieclivităţii ca o condiţie originară a subiectivităţii: şi aici putem să ne însuşim demersul lui Levinas. care identifică «umanismul celuilalt om» cu sfărşitul «omului preocupat numai de sine», «subiect întors spre el însuşi», «care se defineşte astfel prin grija de sine şi care îşi împlineşte în fericire al său *pentru sine*» - mai pe scurt, umanismul ca detaşare de tot ceea ce a apărut aici ca valorizare a *individului,* opusă celei a *subiectului* propriu-zis, în a cărui subiectivitate ajunge să se înscrie această mişcare prin care el «se îndreaptă spre celălalt».”, cf. *op. cit.* p. 237-238.

1013Cf. *ibidem,* p. 240.

1012în paranteză sunt punctate motivele gândirii levinasiene pe care se susţine discursul poetic, liant, desigur, necesar.

Aplicaţie Ia gândirea nomadă

Pentru că ultimul cuvânt „ştiinţific” a fost spus, ne rezervăm dreptul de-a omagia filosofia lui Levinas într-o încercare de poetică a alterităţii, testată bunăoară de un Blanchot sau un Derrida, construind un model de răspuns la întrebarea: *Cum să gândeşti sub cerul liber, când stelele pâlpâie una câte una şi pacea se instalează pe neştiute în inimă?* Nu este o întrebare filosofică, pentru că nomadul, eul călătorind către celălalt, nu este un filosof. Dar, oare, avem legitimitatea de-a rămâne filosofi în relaţia cu ceilalţi? Până la ce limită ne este permis a ne eschiva de la responsabilitate?

Mă adresez ţie *(vorbirea nemijlocită, index orientat către celălalt)*[101]*, pentru că nu te cunosc *(ireductibilul celuilalt)* şi nu pot vorbi despre tine *(el nu e noema unei noese),* şi pentru că distanţa te face invizibil, nu pot vorbi cu tine. Deşi nu te cunosc *(celălalt nu are cidos, nu corespunde unei esenţe)* şi nu ştiu cui mă adresez, totuşi ştiu că mă adresez cuiva *(Illeitatea celuilalt),* necunoscutului, străinului, care numai prin asta nu încetează să-mi fie aproape *(necunoaşterea nu afectează proximitatea).* Justificarea mea e că răspund la un apel *(chemarea an-arhică a prezenţei celuilalt).* Poţi să spui că nu tu m-ai apelat *(pura prezenţă e deja chemare),* că nu ştii când *(dia-cronia)* a fost lansată acea rostire pe care eu o înţeleg ca fiind chemare. Poate s-a petrecut mai înainte de orice început *(rostirea ca deschidere pre-originară),* dacă prin asta vom înţelege momentul când am luat pentru prima dată aminte *(coincidenţa cu sine a ego-ului, ipseitatea),* şi nu există încă cuvintele în care ea să poată fi descrisă *(le dit).* Tu nu exişti doar din clipa în care eu te văd *(anterioritatea celuilalt),* te gândesc, te înţeleg. Persoana ta precedă venirii mele în lume, chiar dacă, în neştiinţa mea, n-aş putea preciza cum şi de când. Chipul tău invizibil *(transcendenţa)* m-a chemat înainte de-a şti că eu aş putea fi aici, că aş putea răspunde *(apelul necondiţionat de simetria unui eventual răspuns);* m-a chemat din *înalt (majestatea),* m-a învăţat *(magistralitatea)* să-l ascult, mi s-a oferit ca oaspete fără a se fi asigurat de calitatea mea de gazdă, riscând indiferenţa, străinătatea, violenţa. Dar eu sunt nomad *(exodul eului către celălaltul necunoscut),* nu am casa mea *(nonproprietatea interiorităţii, afectată deja de urma celuilalt),* nu am pământul meu *(ieşirea din mitologia pământescului),* nu am proprietatea mea *(ustensilul nu decide destinul nomadului),* picioarele mele nu calcă peste sfânta ţărână a străbunilor *(depăşirea păgânismului).* Eu locuiesc acolo unde voi ajunge *(sensibilitatea afecţiunii),* haina mea o ţese vântul şi razele soarelui *(scalda în elemental),* aşternutul meu e pământul cu iarbă şi pietre *(bucuria ca a trăi din ...),* privirile mele se reazemă noaptea de stelele cerului *(temeiul*

ca înălţime, iar nu ca sol/ teren ferm). în veşnica mea rătăcire unde *(am dreptul la locul meu sub soare?)* aş putea să mă opresc şi să te găzduiesc pe tine? De ce m-ai ales *(elecţiunea responsabilităţii)* tocmai pc mine, care sunt sărac *(chenoza eului ca putere de întâmpinare),* nu te cunosc *(apofatismul etic)* şi nu am nimic de dat *(donaţia ca un a-fi-penlru-allul, iar nu a distribui bunuri sau utilităţi).*

Patria ta este locul pe care stai, şi rătăcirea *(nomadismul ca temporalitate) e o* patrie pe care o părăseşti pe măsură ce mergi *(mişcarea de temporilie)* către ea. Locul, casa, ţara nu sunt decât răspântii tihnite *(răgazul locuirii),* dar provizorii, între drumurile de pe care vii şi cele spre care, fără să ştii, poate, încotro, te duci. Poţi alege să rămâi pe loc, dar nu poţi rămâne „acum". Vei merge mai departe, chiar dacă picioarele ţi-au obosit, şi pe drum undeva ne vom întâlni *(evenimentul inaugural, căci e impropriu să spunem originar),* desigur, fiecare cu drumul lui *(insubstituibilitatea),* dar destul de aproape câteodată, încât să ne putem vedea faţa *(signifianţă înainte de a fi limbaj),* să ne putem saluta *(deferenţa originară),* să ne putem dărui *(limbajul ca fapt de a dăriu lumea celuilalt)* câte ceva din peripeţiile noastre. Nu vom ajunge chiar să ne cunoaştem, nu vom şti cât de minunată e taina *(celălalt ca epifanie a misterului)* care fiecăruia ne-a scăpat. Dar poate că aşa e menit *(în pacienţă eul nu poate să poată),* ca fiecare să meargă, însoţit numai de taina lui, mai departe pe propriul drum.

Nu am spune adevărul dacă am rămâne la convingerea că drumul duce, oricum ar fi el, către moarte *(omul nu trăieşte în vederea morţii ca posibilitatea lui cea mai proprie),* însă nici nu am minţi. Numai că, dacă pe drum te voi întâlni pe tine, el duce către viaţă *(el trăieşte în vederea vieţii),* şi teama dinaintea morţii se va pierde în bucuria întâlnirii *(expierea)* cu tine. Poate nu vom avea răgazul să întocmim scrieri *(celălalt nu devine obiectul unei referinţe istorice)* despre acea bucurie, dar lumina feţei *(signiftanţă înaintea limbajului)* şi blândeţea cuvântului *(rostirea pre-originară)* nu sunt ele oare urme *(trace)* destule, oricât de puţin ar fi timpul *(afectarea urmei nu e corelativă temporalităţii istorice)* cât ele durează? Nu cumva ne înşelăm noi lăsând totul în seama timpului *(istorie)* şi a mărturiei *(scriitură)?* Suntem noi mai reali atunci când adăugăm cuvintele la chipurile noastre *(oare limbajul întemeiază chipul sau invers)?* Sau am murit deja noi, cei de din afara cuvintelor, cei care tac, care se hrănesc, care dorm şi visează, care poartă copiii în braţe şi îngână cântece păsăreşti? Suntem noi cu asta mai sălbatici *(trăitori fără limbă, fără semne, fără memorie)* şi vrednici de uitare?

Te aştept pe tine mai de dinainte de a mă fi întâlnit cu mine însumi *(dia-cronia sensibilităţii),* ca şi cum tu ai fi mai veche *(preoriginarul*

alterităţii feminine) în mine decât naşterea mea. Nu-mi poate spune nimeni cine eşti tu, cea pe care o aştept, dar urmele tale în mine te vor adeveri atunci când ne vom întâlni, într-o bucurie dincolo de îndoială şi mai presus de certitudine. Tu, cea pe care eu te aştept acum, vii către mine ca şi cum m-ai fi găsit dintotdeauna în aşa fel, încât, eu nefiind încă, tu m-ai născut ca să ai spre cine veni şi cine te întâmpina. Nu te cunosc, dar răspund *(anterior libertăţii deciziei)* de tine. Ştiu asta pentru că m-am bucurat când te-am întâlnit, o bucurie mai veche decât speranţa mea, venind de niciunde şi de nicicând *(lipsa de arhe a afecţiunii).* N-am avut timp să mă hotărăsc pentru ea şi nici pentru teama ce m-a cuprins când ai plecat *(celălalt ca origine a singurătăţii).* Deşi bucuria şi teama sunt ale mele, sunt în mine, ele vin parcă din necunoscutul chipului tău, mă fac prizonierul lor şi nu mă pot dezlega să evadez. Pot dori să mă eliberez, dar nu mai pot dori să nu fi fost prins *(ireversibilitatea afectării).* Prea târziu pentru a mai putea să nu fiu afectat *(urma an-arhică în sensibilitate)* de tine e, totuşi, infinit devreme pentru a putea să te cunosc *(relaţia nu devine tablou doxic).*

SUMMARY

OTHERNESS AND RELATION IN THE PHILOSOPHY OF EMMANUEL LEVINAS

1. The critics of ontology; the ontological violence

In the tradiţional ontological speech, Levinas finds the signs of violence;[1013] to talk about the other in the light of the logos of the Being means to own him by the sense of this logos, having constituted him before its immediate appearance, which returns to his parţial negation. The other, in the extreme differerice of his own face, cannot find himself in the ontological speech because, in whatever concems him, he does retum neither to Being, nor to the Being of the beings. His transcendent face abides in the autonomy of its othemess *beyond the Being,* exactly as an ex-ception, exactly *as a stranger* and a delict body; *"meeting another consists in the fact that, despise the extent of my domination over him and despise his submission, I don't own him."*[1014] The meeting with him depends on snatching, ripping, singularising him above the Being's generality background, allocating his irreplaceable particularity and with this rescuing him from killing - on the terms that the negation[1015] [1016] of the other means a dissolution in the generality of the Being. Here, the violence of the ontology is understood as neutralization of the heterodox particularity of the beings in the Being. The ontological negation pushes the other into a horizon of neutrality where he doesn't belong to himself as ecce-ity because of the Being who enlightens him shading away his characteristics. Only his face promotes him, exhibes him as uniqueness, maintains his transcendence, whose message[1013] is *"Thou shall not kill!";* only the face is seen from the Being, only the face can become a target and be cast at. The immediateness of the other's face, in regard to which the speech is always ready to emit the act of conviction, escapes, is saved just as long as it is not rendered to the neutral light of the concept[1017], as long it is not characterised by general essences, but listened, *"because seeing the face is not just seeing, but hearing and speaking as well"* [102°].

In the indirect argument between the levinasian ethics and Heidegger's fundamental ontology, Derrida, one of the first to assume the position of a referee,

1013[10,5] Cf. Derrida, *Violence and Metaphisycs,* în voi. The Writing and the Diffcrcncc, Univers, 1998, p. 135. w* fN, pp. 17-18.
1014[10,7] ÎN, p. 18.
1015 '"» *ÎN,* p. 18.
1016 ′<»' *ÎN,* p. 19.
1017 •°[M] *ÎN,* p. 19.

seems to support the latter, only that we may have a case of a strictly conjectural and somehow histrionic obedience - because, eventually, the philosophic speech is, too, a way of acting, an adopted role. Heidegger had shown, în *Sein und Z.eit,* how the presence of the Being can be conceived only in the comprehensive horizon of the subject, in the transcendent temporality where the language is bom. Language of the essence *(essence),* phenomenology presumes, says Derrida, a sense of the Being, without which ideality in general would not be possible, a sense contained by a horizon of expressing the *esse,* where the essence and the existence are not separated yet.

Beyond Heidegger and sometimes firmly against him, Levinas wants to relegate the *"priority"* the German thinker gave to the Being to the detriment of the being/beings. Derrida finds something to say here. First of all, he will consider that the levinasian *"priority''* is an impracticable term, given the circumstances of the heideggerian ontology, because the sense of the expression is only relevant in the relations between defined things, in other words measurable. Or, Heidegger's Being is not a thing, is "nothing outside the beings", which it cannot precede *"neither in time, nor in dignity."*[1018] The heideggerian Being does not lay neither *"above"* nor *"beside"* the beings, and if we want to say it all, *"there is no such a thing as a distinction in the regular meaning of this word, between Being and beings",* because *'the Being is nothing outside the beings."*[1019] If it's illegitimate to talk about a subordination of the beings to the Being, it's not the case anymore of a similar relation between ethics and ontology. The Being is not to be thought apart from and against the beings, it is not a "foreign", "impersonal", "hostile" power, not even a principie;[1020] so the thinking about the Being could not build itself as an ethical violence. Moreover, the possibility of thinking about the other as another, the possibility of ethics, the recognition and the respect for the other, they all depend on the thinking or on the pre- understanding[1021] of the Being, they all depend on ontology. The heideggerian *"to let be"*[1022] *expresses* the relation between my Ego and an exteriority, which doesn't necessarily become an object of knowledge or understanding, which is not reduced or transformed into an alteration of the same one's apperceptions.

Derrida commits the same error of de-contextualising some terms, in this case the meaning of *"to let be".* For Levinas, the fact that *the thinking accedes* to the other or vice versa is not important; the *other accedes* to the thinking due to this *"to let be".* The levinasian other's advent *(advient)* happens in *sensibility,* and not in understanding, he manifests himself as marking *(trace)* and not as an essence, not in the least as a *cogitatum.* The important thing is not that he would be thought and understood, but his *weicoming,* the infinite *hospitality* and *responsibility.* We say it again, for Levinas, the other does not become the noema of a noesis, does not retum

1018 Cf. Derrida, *op. cit* p. 194.
1019 *Ibidem,* p. 197.
1020[1022] Cf. Derrida, op. cit p. 195.
1021 Cf. Derrida, *op. cit. p.* 196.
1022 Cf. Derrida, *op. cit,* p. 196-197.

to the essence, does not have an idea and it cannot be theorized. Ethics is, above all these ontological categories, a *face-to-face* relation, where a meeting takes place, in which the proximity of the mutual mark does not compromise the foreignness of the subjects, where the communication does not disqualify the transcendence and where the transcendental symmetry does not obliterate the ethical asymmetry. The ethical relation is not a *"commandment"* and it is not assumed according to a "free will"; responsibility is *pre-original* and has no connection to freedom, so it cannot be the consequence of a *"to let be"*.

According to Derrida, to think about the Being or about the other does not imply a totalitarian in-clusion of them, but the possibility to determine, in this particular case to determine the other as another, couldn't happen without pre-thinking the Being. As something " *to let be",* the Being is other than the subject who "lets be", it is then otherness, the other of the thinking. From here Derrida rushes to mistake the Being for the otherness, proving to Levinas that ontology is the very condition of thinking the otherness: *"However, hiwmg thefact that it (the Being) is what it is only due to the-fact-of-letting-be of the thinking, and knowing that it (the thinking) does not think but due to the presence of the Being it lets be, the thinking and the Being, the thinking and the other are the same; which, we must not forget, doesn't mean the identical, the one or the equal"*[1023] Only that, again, Levinas is not interested by an other of the thinking, by the impersonal otherness of the Being, but by another subject, by another person, who appeals and can be answered back. Even though the Being is not "the maşter" of the beings, it does anyway represent its foundation, its horizon of accomplishment. The violence doesn't come from considering a foundation of the beings and the ethics doesn't intend to think the beings without a fundament. The violence comes from the ontological speech, in which the Being of the beings neutralises the characteristics, the particularity, the emphatic character of the beings, which aspect Derrida seems to ignore. The neutral otherness of the Being only brings us on the brink of that obscure essence of *II y a,* existence without existent, which, we have to agree, is a victory of death over the icon.

Eliminating the violence from the speech would mean, according to Derrida, giving up the predication - "the first to be violent", giving up the logic's language, in which something is said about something, because the "to be" and the predication are implied in every single act of communication; the non-violent language would be just *"the saying without said"*[1024], *"a pure invocation"* or *"a pure adoration", "le dire sans dit"*. In giving or offering the world, which for Levinas is the origin of the language, Derrida recognises certain non-violence, but denies that this simple opening to the other would already be entirely language. At the time when, in order to become a predicative language, the significant donation passes through the conceptual faze and receives the power of articulation into a phrase, thereby the violence, the control over signification and over the other's essence and the ontological attitude insinuate in the language. Choosing the saying as a simple non-violent donation (a donation of psychism in the mark, pre-original saying as simple exposure to the other or as non-

1023[102(’] Cf. Derrida, *op. cit.* p. 201.
1024 *Ibidem,* p.

indifference), Levinas holds back, maybe unwillingly, entering an un-historicism,[1025] which makes it harder for him to communicate a legible message for the others, who live in time and history. The saying remains the origin of the ethic relation, without being able to guarantee the conditions of an effective message traffic for a social environment, which in the context of the modem world, relies fundamentally on such a condition.

2. The critics of the constitutive phenomenology

a) the a-presentative analogy versns the advent (advient); the transcendental symmetry, condition of the ethical asymmetry

Levinas configures his theory of the otherness by opposing it to the husserlian idea of a-presentative analogy, a method by which, inside the transcendental interiority, an "alter- ego" would be born, in fact a false otherness. Derrida doesn't seem convinced by the levinasian retrospectives, which are very clearly aiming at the constitutiveness, at the idea of alter ego and at the a-presentative method, which is specific to the phenomenology. Moreover, as anyone can easily observe, Levinas' critics are based on a number of presumptuous malformations of the otherness' meaning in the husserlian speech, as well as in the post-husserlian ones, the more invidious the more some first studies and early books proved a good knowledge, a sincere intention of getting acquainted to the phenomenology, especially on an heideggerian filiation. The couple The Same (immanence) and The Other (transcendence) is meant to be the frame in which Greek philosophy is condemned, as well as modern philosophies of subjectivity, which, after an accusation become allergy, is incapable to answer to the other, instead of thinking him (read reduce), a couple exceptionally developed by Plato as goodness above the Being and further theorised by Levinas as goodness of the pre-original responsibility. The levinasian otherness offers itself to *sensibility,* rather than to understanding, related to the concept of exteriority, amply discussed in IT. The exteriority of the other Ego doesn't fit the spaţial frame[1026], in which the object is given to me, with the complicity of the violent exposure caused by the light, that pulls off the object of the saying (dire)'s logos silence in order to give it to the language, to the metaphor, to the said *(dit).*

Against Levinas' intention to position the interiority-exteriority, in-out, the same-the other relation in non-spatial terms, Derrida thinks that, by the principie of its functioning itself, *"there is no philosophic logos that doesn't have to let itself be expatriated in the Inside - Outside structure first"* and that the local metaphor is "congenital" to the thinking of the relation. The very idea of person, the name or the Ego already implies a spaţial frame, where light and darkness impose the visibility of the face, where proximity and distance empower the saying and the listening of the word, on whose account the infinity of a face rises - it's translated, remaining still, always a stranger -, and this act of seeing and that listening to the other cannot be

1025 Cf. Derrida, *op. rit. p.* 213.
1026[1025] Cf. Derrida, *op, cit,,* p. 163.

separated by the spaţial mediation - cosmosized by light and sound. On the basis of this observation, Derrida rehabilitates the parţial homology between exteriority and spatiality, in which the idea of orientation becomes consistent starting with the centrality of a body (maybe the other one's), where an *arhe* is possible and where the ethics of responsibility may be applied. The other one's body is a "ground zero" of the space[1027], and because of that he is the origin of the spaţial intuition. The wrong step Derrida took, deliberately forgetting about the same difference he accepted some place else, more in the spirit of Levinas, between face and icon is to deduce the spatiality of the face by the corporal contiguity. There is only one sentence to be said to conclude the fact that the face is "mortal", which contradicts the sense of the other's infinite positivity. The problem of the icon's death is still to be solved.

Disarming Levinas in front of the system's adversaries - Husserl and Heidegger should be mentioned here -, Derrida will deconstruct the basis of ethics by rehabilitating phenomenology[1028], seemingly getting beyond it, and ontology, which he announces he is detached of. Against Husserl's phenomenology, Levinas announces a subject that doesn't have intentionality as his essence. The reproach: the illicit homologation of the primordial nature of the noetic-noematic correlation, the repression of infinity, of the possibility to transcend to the other in the metaphysical deşire. As an *„adequacy value",* the husserlian intentionality would *„exhaust and interiorise everything that is true distance and otherness"[1029],* building an idea adequate to the nature of exteriority, that he hereby phenomenologically denies. But the levinasian exteriority is asserted as *inadequacy* by excellence *(TI). A* second criticai point of husserlianism concerns the sense of the *cogito,* opened to a *„false infinity",* Levinas thinks, because we have an infinity of the object without otherness, a very unfair reproach, as the same Derrida shows us more and more convinced. The false infinity is the indefinite of the otherness, the exterior world's lack of an autonomie principie, which qualifies it as negativity. But because the levinasian otherness is non-negativity, the infinity can be considered positively, infinity as an advent (advient) of the other, an other whose epiphany configures the idea of infinity, *the trace (trace).*

To the idea of horizon, vehemently amended by Levinas, not only from a phenomenological point of view, but also as horizon of the light and Being in ontology, Derrida gives back its profound meaning, more exactly as un-constituted reality and at the same time, as condition of the infinite opening to the possibility of otherness; *"in phenomenology, there is no construction ofhorizons, just horizons of construction".* Precisely in the levinasian infinite horizon we could find the condition of the opening to the other's infinity, which is not configured as pleroma of a defined object anymore, but, more pleasant to Levinas, the other's different un-becoming presence, as diachrony. In this horizon of infinite opening, Derrida finds the ethical condition of the relation with the other. His advent (advient) is possible only if the frame in which it can happen is credited, only if there is a *"respect for the*

1027 cf Derrida, *op. cit.* p. 167.
1028 Cf. Derrida, *op. cit.* p. 170.
1029 *Ibidem,* p. 171.

fenomenality". The manifest intentionality in such a frame, which prepares the other's coming, takes over the qualifications of the respect meant for the event he could iniţiate. Thus, *"the phenomenon of respect presupposes the respect for the phenomenality"* and the ethics presupposes the phenomenology.[1030]

b) Subjectivity îs sensibility, mark, hospitality

Incorrectly, Levinas performs on purpose a bad reading of the sense of otherness in the work of Husserl, to use it later on as a past trade-off to his own project on subjectivity. The other, the neighbour, would be in the levinasian reading of the *Cartesian Meditations,* a phenomenon of the Ego, *"constituted by analogicul a-presentation starting front the sphere of appartenance specific to the Ego."*[1031] As it is, the radical otherness would seem inconceivable here, with the other becoming just an *alter-ego,* an instance emergent to the previous exercise of the a-presentation,[1032] which comes, in levinasian words, to the "neutralisation" of the neighbour. Derrida feels obliged again to defend[1033] Husserl, a quality he will stand on in order to indicate the frequency and assiduity Husserl uses, in *Cartesian Meditations,* to present the other - originally non-phenomenal[1034] - exactly as a veritable *anofher,* in the maximum possible meaning of another-in-the-interiority-of-the-Ego - another-in-the-same, Levinas would prefer to say. Although very well enunciated, Derrida's answer misses the essence of Levinas teaching. He doesn't deny the fact that the other is possible as a phenomenon only for an ego and that the shape of his phenomenality is established according to the apriority of the language. The meeting either doesn't mean the absence of myself (I) from relation, the inverse neutralisation, but the very welcoming of the other as a stranger, unexpected, hence not pre-supposed. Unless is preceded by an iniţial reflection, the other comes as another, which makes an enunciation like "the phenomenon of totally- the-other" sound fumble and lacking logic. Levinas doesn't want to talk *about* another - because that would mean to conclude him in a said *(dit),* the alluvial and violent part of a language understood as saying *(dire),* as significance of the proximity of the face - but *to talk to the other* and more originally to be ex-posed to *him* in a state of non-liberty, handed over in mark and hostage in responsibility. The *phenomenon* and the *evidence of* the other, no matter how dear to Derrida, are not at all appropriate to Levinas. The original non- phenomenality is nothing else but the negative term which indicates a horizon without representation, that levinasian neutral *II y a,* and not the saturated presence of the other's different - the transcendence of the infinity[1035] in the

1030 *Ibidem,* p. 174.

1031 *Ibidem,* p. 176.

1032 *Ibidem. p.* 178.

1033 Cf. Derrida, *op. cit.* p. 180.

1034 *Ibidem,* p. 178.

1035 Now we will have a better understating of that mysterious book titled *Totalitate şi Infinit,* by which Levinas means that the otherness (the other's infinity) transccnds the Being (the totality of the same) like the good (pre-original responsibility) is «an other than to be» and «beyond essence». An amazing thematic continuity, in the sense of an ethical clarification beyond ontology.

relation with the totality -, which watches me from the incommensurable highness of the *Illeity.*

Ex-posed outside the representation frame, the other of Levinas is an infinitely-another - idea that Derrida founds inconsistent - than the immanence of the Ego. In order to be infinitely-another, the other must reiate to the identical of the same, Derrida believes, to the Ego-ity of the consciousness, must define himself starting from the intenţional point of the Ego, the only one who "authorises" the sense of the language, as appeal and hospitality. And if this will concede violence, it is *"an original, transcendental, before any ethical options violence, presupposed by the very ethical non-violence."*[W39] Both the foundation of phenomenality as such and the possibility of language would rely on this transcendental violence that cannot be separated by the logos and the sense. The philosophical speech, but even more originally, the practice of signification and language cannot overcome this pre-ethical type of violence. Again we must say that Derrida deconstructs Levinas from outside the sense frame of his speech. For Levinas, the other doesn't become a phenomenon, so it's not preceded by the transcendental violence. He doesn't enter the language under the condition of the said *(dit),* of giving sense, because that would make him a victim of the historical neutralisation, as a result of the identification with his own object for the other, trapped in the speech *about...,* which is exactly what Levinas often disclaims in *TI.* Then, the language is not a production of sense but, essentially, pre-original saying, caii launched from the proximity of the face and from the exteriority of a transcendent face, to which my answer mustn't be a production of sense, but metaphysical deşire and infinite responsibility affected by the trace left by *His Highness* in me. Levinas doesn't talk about the other; he talks to the other, who called to him before capturing his attention, who marked him with his *trace* earlier than the freedom given by the relaţional act of taking attitude.

Proving great sophistic abilities, Derrida drags Levinas in Parmenide's trap. More precisely, he summons him to answer, before the famous Greek metaphysician, for the thesis from *TI,* regarding the relation between the Ego and the other. From now on, we will try to rehabilitate the author of *TI,* having noticed the sophistic nature of the derridian demonstration.

Thefirst observation: Levinas doesn't mistake the concept of The Same for the Ego. The Same is the term meant to designate the intenţional movement in which the world, from which the other is also a part, is built. If the other emerges the constitutive domain of the world, it is clear that he cannot be absolutely another - but we are not talking here about an ontical otherness, something that Derrida seems to ignore. The other is not thought as an object outside the ontological possibilities of The Same that equals Totality. Levinas has in mind a personal otherness, the ipse-ity of the other who cannot come to the first person's intenţional centre.

The second observation: Levinas does not propound the obliteration of the relationship between the Ego and the other; on the coiTtrary, the relation doesn't compromise the distance and the difference doesn't disqualify the proximity. It is essential to keep in mind that the other appears only in relation, as proximity, and even so he can be another as a person, as infinity.

The third observation: to be another doesn't mean to Levinas to be torn away from relation, and to be *another than...* regards the personal otherness and not the ontological difference, which forbids infinity in the absence of plurality. The Ego and the other are not separated as physical objects are, reciprocally limiting their domain of reality. The levinasian infinity doesn't have - and Derrida knows that well - a physical meaning. The [1036] other is *the infinitely-another* exactly as otherness and not as an object of the ontical domain, and as transcendent otherness he cannot be incorporated in the Same. The deliberate confusion between *the infinity as beings and the infinity as personal difference* is to be castigated here, where the latter doesn't return, not even absolved by relation, to the sphere of The Same.

The fourth observation: The other, the infinitely-another doesn't lose his otherness if he meets the same, the same way that the objects don't neutralise themselves by reflecting in the mirror. It's useless and improper to exaggerate, attributing to Levinas something that he doesn't have in mind. The profundity of his conception on inter-subjectivity comes from the subtlety of letting the other be infinitely-another by the very quality of the ethical relation with the same - and here, with all due respect for Derrida's fabulous speculative ability, we are not talking about geometrical objects, neither about substanţial othemesses. The other one's person remains, as *different ipse-ity,* an *infinitely-another,* whatever anyone would say. As for the rest, affirmations like *„another oue than himself'* which Derrida uses to shock us in order to deduce the incompatibility between thinking the other one's infinity and the presence of a personal individuation principie on his domain, we prefer to admire them as simple stylistic aerobatics.

Derrida insists far too much on the original symmetry in which two ipse-ities accomplish their own difference, considering it as the foundation of every single possible relationship, even that of the ethical one; it would follow from here that, far from exceeding it, Levinas' ethical metaphysics would even imply the transcendental phenomenology. Levinas does not deny, he statues "the original multiplicity" of the subjects, but, unlike all the other phenomenologists, he considers that asymmetry is the essence of the relationship, without cancelling the chance that, in an ethical relationship, each one could welcome the other as *The Highest.* Eventually, Derrida becomes the helpless witness of the "transcendental violence"[1037] - origin of both sense and speech, -, without making the effort of thinking the subject as *sensibility and mark,* as proximity beyond language and as *hospitality,* continuing, from a certain point, with his solitary blatancy that pretends to be an answer to Levinas - already lost from his sight for a long time.

3. A metaphysical reform: from the ontology of light to the ethic of the verb

A recurrent idea in our study, which will help us state Levinas' renewing

1036i°39 *Qf* Derrida, *op. cit.* pp. 179-180.
1037 Cf. Derrida, *op. cit.* pp. 183-184.

originality, is suggested by the fact itself of moving the main sense of philosophy from an *ontology of light* to an *ethic of the verb* - understood as verbalism, as saying *(Dire).* More precisely, the platonic tradition until Heidegger holds the bright third as ontological frame of the appearance, the one who makes possible the meeting between the eye and the visible surface of the thing; *this unseen that makes everything visible* is the light, epiphany of the Being, by which every being becomes possible, or of the spirit that makes every quidity be intelligible. As sensorial form, this type of philosophy is defined by sight, is an optical

philosophy (panoptic). But something essential is missing here, Levinas notices, and that is the interiority of the invisible, that doesn't come into the light, doesn't come in sight, is not optically expressed. The visible form stands right in front of me but it doesn't confess to me anything about the essence of the interior invisible; here the speculative game begins, a game of associating the visible form with certain intelligible essences, the main concern of the western philosophy. What the intellect has to do now is to find essences for the visible forms, essences that by letting themselves thought would allow the construction of a system of the intelligible - in which, imperceptibly, the subjective other, the otherness of another centre of being is caught. Exposing the world to the light of the Being also includes the other, reducing him to the state of a *constituted one,* to an *objectified* sense. In the light things are silent and let themselves be thought, don't fight, don't confess. Their interiority is the abstract consequence of the association game, by which you can get some concordant confirmations on whose background an identity could be issued.

Levinas changes the representation frame. The sonority of the word is primarily a *voice of the interiority* - "savage" language - that not only cannot be visible, but neither intelligible. The world that the other brings along imposes methodically a polarity in which two intenţional centres communicate without coinciding, express themselves without representing themselves, - a sonor polarity in which the sensible of the other's interiority is given, that is the ethical relation. The ontology of the light allows us, of course, to build a philosophy of the nature, of the object, of the form, of the causality, but not one of *the other's* interiority. The ethics becomes possible only when the other speaks[1038] [1039] freely, an act in which I don't just receive the sense of his words, but admit the otherness of another icon. The principie of dialog is built in the face-to-face relation, in the *an-arhic* mark of some transcendent persons who don't lose their difference in the communication game. Again, the language which is life of this transcendence, is not the sum of the significations that are commonly intelligible and by that unifier, but the pre-diction as saying precursory to the semantic conversion, saying without *(yet)* a said *(Dire sans dit),* a form of the saying without, yet, a content that may be used as a talisman of a relation become memory.

Consistent with the ontology of the light, we must consider a background of sense, in which the interrogative practice be seconded by the possibility of an

1038 '«> *TI,* p. 157.
1039 *(H2 TI,* p. 153.

answer, of some conversions to intelligible essences. The manifestation of the thing that is interrogated is an epiphany of that *what*[W2] the interrogator is looking for. The lonely meditation of the thinker who asks himself what is that thing happens in the muteness of a world whose wonder and revelation alternate in silence like light and darie. The interrogated thing is thought without being asked and without expecting an answer from him. Levinas comes with this new request. A part of the world, the other's transcendence, cannot be revealed in the seif of The Same who interrogates; it must be asked because it can answer back. The other is not *something* about I say *what* it is; is *somebody* who expresses himself and witnesses his word. He is not a thing whose essence I understand, but a person[1040] I can ask the question about the essence of other things.

4. Subjectivity beyond intentionality

a) Intentionality as wakefulness

Husserl pointed out the naivete of relying on the supposed good sense of reason - understood as identity of the Ego with the act of identifying its own content, finding that there is something more profound than this, something that could cause our awakening from a dogmatic sleep of the reason. The husserlian phenomenology also remarks itself by the most rigorous critic of the sense content deduction from the evidences of the reason. In Husserl's Phenomenological Psychology, Levinas finds the firm differentiation of the elemental structure of the world from the subjective form, who gives its content just by offering itself as the very agent of its representation - the constitution of the world by the subjective agent, as somebody who is not that world, and that happens in the constitutive detachment consciousness. *The seif* of this world finds itself embarrassed by the transfer, by representation, into shape of the constituent subjectivity. From now on, the analysis of the objectivity will go back to the study of structure that generates the act of representation and its ways, as well as to the study of the transcendence of the forms in the immanence of the intention.

The transcendental reduction from *Ideen 1* makes the ideal of thinking to emancipate from the concern about the adequacy rules - characteristic for a a long epistemological tradition from Aristotle and the scholastics to the modern empirics and Kant -, because we no longer can talk about a binary structure of the reality; the conclusion of the reduction would be to establish *"the apodictic character of the internai."*[1041] Levinas thinks that this emancipation is a victory against the obedience to ontology, understood as a manifestation of the Being in the act of *"identifying the identica!"*[1042]. The apodictic will receive another meaning in Cartesian Meditations; suspecting that the intuition of the apodictic interiority would not be able to explain the intention to signify, because except a vague, quasi- indeterminate living, nothing can be considered as the very limit of the Ego, who remains rather "obscure" (maybe that *Ego Sum).* The final benefit of the intending doesn't coincide with the

1040>«« *TI,* p. 153.

1041îow DVJ$_{z\,p}$. 43.

1042.(M5 *DVI,* p. 44.

presumption that justifies the process, and on the other hand, the process is being completed in the circular iteration of the *ego sum* - a retum to the actuality of the Same under the formal apnearance of the reduction labour. The evidence of ego sum reactivates the sterile ontological model of the coincidence between the Being and the consciousness, the latter finding now the opportunity to take one step outside itself, to adopt its perspective, from which the identity of its state could be inadequate to the aiming centre, figure called *"transcendent in the immanence"*[1043].

The idea of intentionality as wakefulness tells us something about a certain state of previous somnolence in the metabolism of the Ego. The intenţional Ego is the one above the noetic forms, which watches and supervises this certain stream as order and sense. The ego is the one awake[1044] in the somnolence of the stream of consciousness, it is the agent of seif identification, although bathed in the environment of the immanence, and by that awaked, while the common consciousness doesn't do anything but continuing the hypnosis that links it to the noetic process. The Ego who watches out, the awaked intentionality, sees himself as vigilant action non-identical to the work it is just performing, noematic conversion - the transcendence of the intention in the stream of consciousness' immanence, a fact that Levinas sees as non-affiliation of the Ego to the state of consciousness' "tissue" (tissus).[1045] In the *Husserliana IX,* we find a precise reference to the behaviour of the awaked Ego, which is the halfway between to intend and to objectify as such, a "not-to-accomplish-yet" of the intenţional act as interval of potentiality which generates ways of the intenţional route, markings, excitations, impressions, the ones that the half asleep/indifferent Ego doesn't teleologically attach to, lets them pass away, flow, some kind of phantasms, forms without substance, more than nothing, but still not objects. What is being fixed as real already belongs[1046] to the fully awaked thematized Ego - a vigilance that comes from the unconditioned depths of subjectivity, *insomnia* of the Ego as intentionality. This awaked one from the heart of subjectivity, the intenţional Ego, *"watches over the object"*[1047], and remains an objectifying activity in practicai and axiological aspects of life.

The Ego already watches out, un-individuated, un-constituted as monad of the activity focused on object in the insufficiency of the awakening. The awakening is seen here as a product of the mark. Taking the analysis of the husserlian text beyond what it says, Levinas suggests to consider this wakefulness of the pre-constituted Ego as the example of the alteration of phase in the identity of the Same, non-coincidence of the interiority with itself, diachrony that lets the patience of the mark be visible; the *insomnia* of the Ego or the act of watching out may be considered as a de-centration of the subjective one's unity or de-nucleation *(denucleation) of* its atomicity. This *pure* wakefulness, with no intentionality, is, *like the presence of Infinity's idea in the subjective finitude,* to contain the un- containable of the

1043io4« DW, p. 46.
1044im? DV/, p 47.
10451040 *DVI,* p. 48.
1046 *DVI,* pp. 48-49.
1047io» *DVI,* p. 49.

transcendence in immanence, *"susception"* of the Infinity by the subject's finitude, *"freeing the seif in the seif"* of the Ego, much alike the event of impregnation with the trace (trace) left by the neighbour.

b) Reduction, vigilance', awakening

The reduction regards the apodictic evidence of the consciousness' life, anterior to the reality that receives its form that way. The credit Levinas gives to the husserlian phenomenology comes from discovering the life that is subjacent to the manifestation as a subject, the intention prior to the objectifying, the *to be* irreducible to the ways of the esance, regaining pure life[1048] in the hypostasis of the Ego. The reduction would be the act that awakens the thematized Being from the very rest in which reality is constituted, in the act of fighting its sufficiency. The character of unconditioned life of the Ego shows in the restlessness of the wakefulness - awakening or permanent revolution, subversive to the Same's remnant identity; the Ego is *"the awakening itself,* also visible in the recognition of the other subject as another centre of egotic irradiation. In the inter-subjective relation, the Ego wakes up in the labour of seif recognition, as the other for the one who focuses on him, the Ego wakes up as diastase in the economy of the Ego - Ego for the seif, but at the same time an other for the other. According to the levinasian interpretation of the awakening's sense, only in the inter-subjective relation the Ego is stirred from the *"unnatural"* solitude - the coincidence between the Being and constitution - in which the egological[1049] [1050] reduction pushed him. But what Levinas seems to forget or to ignore is the fact that the Ego, being built by the other's eyes loses his centrality - the egoism and the egotism - to leave to the other the hypostasis in which he was before, changing roles. The fact of letting himself be constituted obviously shows the privilege of the Ego, which may be seen as a form of violence as well, to measure an exteriority exposed to him, now becoming the one exposed. The awakening of the Ego in the meeting with the other looks like a release from a *"dogmatic sleep"* of the seif, *"the explosion of the other in the sanie"* or *"the absolute insomnia",* like a *"category under which the subject loses his atomic consistency of transcendental a-perception."*[033]

In the depths of the reduced Ego there is a pure experience, the life of the Ego, as an surplus over the a-perceptive economy which creates its forms in identification, the experience as a content without the afferent container, content which *wakes* and *inspires,* terms by which Derrida means the excessive glorification of the other by the Same, an escape from ontology in the process of planting the transcendent in immanence, the de- nucleation of the Ego in the *wakefulness* or the *vigilance* for the neighbour. We intend to prove here that the signification is not necessarily correlative to the knowledge, but it is in wakefulness[1051], that is a pre-original of the knowledge. The vigilance is the breaking of the same's identity, the escape from the

1048'05' *DVI,* p. 53.
1049 *DVI,* pp. 54-55.
1050'«53 *DVI,* p. 55.
1051'«s[4] *DVI,* p. 58.

ipseity's circle through the attention focused on the other, an escape from ontology and an entry to ethics.

The concept of passivity is meant to answer for the subject's behaviour in the prehistory of the constitution, in a pre-originality of the un-assumed relation, in *"confused" "implicit consciousness", "imperfect consciousness": without intentions, without aiming, without the protective mask of the character who contemplates himself in the calm and still mirror of the world. Without a name, without a place, without titles."*[1052] Cleared up of any contextuality, emptied of aitributes, reduced beyond the intention of establishing a transcendental interiority through apophantic des-individuation[1053], the passive subject is no longer related to the Being and to the essence, doesn't persist in the light, but becomes a *stranger* to the consciousness and *nomad* in the Being. In *"the shyness of the non-intentional",* the levinasian subject receives a profile which particularises[1054] itself from all the epiphanies of the modem subject, generally marked by the attribute of self-constitution, is characterized by *non-accomplishment,* is exposed to the other, questioned and the more *vulnerable,* the more profoundly *responsible,* so that, in his concern for the other he must legitimise his own right to be, in which it is hard to distinguish the privilege of uniqueness from the sin of usurping the other's place. In the icon of the other, of which he is responsible yet prior to the assumption, the subject meets the interrogation of a transcendent, which doesn't address from the surface of the phenomenon, but comes as a mystery of the glory which "interpellates" and "commands" as well. The patient subject cannot be defined by the heideggerian *to-bc-in-the-world;* because the right to being itself is, as culpability, problematic, his new phrase becomes *"the Being-in-debate."*[1053] The historicity of the Ego becomes the context in which he has an answer to give, in which the correlation of the ethical structure with the language is affirmed.

5. The icon

a) "less than appearance", "weaker than the phenomenon"; the barrenness of the face

The icon is not a phenomenon, because its transcendence doesn't constitute itself on the representation horizon, which makes him *"less"* than the phenomenon, *"weaker"* than the apparent. The less indicates the non-determination as representation; the weakness refers to the incapacity of freely taking in the relation with the other - ethical from the very beginning. Levinas' favourite metaphors, signification categories more appropriate here than the concepts, which fact is proved by the insistency of their repetition, are expressions of passivity and in-ability:

1052'«55 *ÎN,* p. 134.
1053"w *ÎN,* pp. 149-150.
1054'«[57]fN, p. 138.

the *nudity*[1039] of the face or the nudity of ex-posure[1055] [1056] [1057] to the other; the *self-abandon;* the *ageing* as patience of the time's marking; *the wrinkling* of the face as a memory of the temporal stigmatisation; *the barrenness* as non-possession of the death's hetero- temporality; the interval, *the lapse* as impossibility of the old age's retention in which the non-contemporaneity can be read, the irretrievable of temporality. The dia- chrony curves the ethical space; the access to the otherness of the icon, non-visual, is originally[1058] an ethical lay.

A phenomenology of the face is not being proposed here,. as Levinas replied[1059] to Ph. Nemo. A phenomenology would translate the icon's transcendent as way of representation, would turn the skin of the face into a reading object thus forgetting the depth of the sensibility, would give the eyes the chance to fascinate diverting the attention from the icon's invisibility. A good way to meet the icon of the another is *"not to notice the colour of his eyes"* which would cause an anchorage in objectivity, and by that a displacement in the intenţional. The icon that opposes to the Ego is not the visible of the face's skin, but the nudity of non-hiding an another, beyond phenomenality, the extreme nudity beyond the modesty of exteriority. The face is the non-representable of the other and by that the borderline barrenness[1060] of objectivity; it crosses the order of experience by the subversion of the movement of withdrawal - withdrawal from the Being's essentiality indicating a *beyond* the Being or a *otherwise* than Being. The face, non-manifested through the appearance and representation phenomena, doesn't impose as an immediate on which the expressiveness of the empiric could cling to. The face signifies without making itself visible as a thing, it is significance outside any context that could offer itself as possible frame of comprehension. As significance in itself, more than ex-position[1061] in the other's visibility level, the face is what - in the most profound ethical sense - *is not* secii[1062]. The face is rather something that hears itself talking - *the face talks*[1063] - that displays the saying of the marking. From behind the curvature of the ethical space, the invisible of the face becomes speech, logos of the affected sensibility. This logos of marking doesn't stay indifferent to the Ego, because it can not elude hearing him - non-indifference receives at Levinas the status of a pre-original ethical conditioning, it is inevitability of responsibility and salute, inevitability of the hostage's non-freedom. The transcendence of the other's icon is what became at Levinas the Cartesian idea of the infinite implanted by God in the consciousness in order to announce its incomprehensible presence, the way to the presence of God through the consciousness of his infinite surplus.

10551053 p. 150.
1056 S. Petrosino and J. Rolland, *La verite nomade.* La Decouverte,l. Paris, 1984.
1057 cf. Petrosino şi Rolland, op. cit.
1058 *EI,* p. 79.
1059 *EI,* p. 79.
1060 *EI,* p. 80.
1061 Cf. Guy Pctitdcmange, in *Repondre d'Autrui, Ă* la Baconnicre - Ncuchâtcl, 1989, p. 79.
1062 >"5 *EI,p.* 81.
1063 *EI, p.* 82.

b) The icon as "defection" in phenomenon and representation

There is a very interesting observation that Levinas uses to display the characteristic of the face in the implicit denunciation of the phenomenological representation, yet not so original as not to refer to something anterior. We are talking about specification from *EI,* p. 94 that says, *"the entire human body is, more or less, face",* because it is expressive. Expressiveness is the essential category that defines the face, gives it an extension evidently enlarged a lot in proportion to its acknowledged meaning. The face involves that double investiture of epiphany which allows it to glide *"torn"* between visible and invisible, between the indecency of not hiding the ageing and the invisible transcendence of hiding the icon which watches me that way and now. The face's wrinkles fold the hidden of temporality which can not became synchrony.

The face, is the phenomenal rest that makes the sidereal distance of the icon transparent; it is a manifestation of intimacy from behind the curvature of marking, which thus proves to be phenomenologically unconditioned. The immediate of the icon's marking is act without ever being simple potency; the dia-crony of its presence doesn't follow the logic of dialectic alternation. It is not present in order to withdraw because its time doesn't flow divisible. The exposure to the unapparent of the icon's look is maintained as *sensibility, obsession* for the other, *machination of the infinite* which refuses itself to the correlative and exceeds the intenţional act declines the sense of the retentions by remaining in the dia-chrony of the unmemorable.

Levinas understands the icon as *diachronic immediateness*[W1]>[7] as well, as manifestation of the presence which hasn't covered yet the stages of coming to presence as world projection, presence non-contemporary with the moment of free contact from whose behind the original an-archy of the ethical relation transpires, inconvertible in an origin of the world of sense. The Neighbour, in the intimacy of the icon's invisibility, qualifies, paradoxically, as *the Stranger (L'etranger)* [1064] [1065], as the other meant to never appear to me in its phenomenal shape, excluded from the contingency of the locality, withdrawn from the will of the adequacy in synchrony. The strangeness of *the Stranger* exposes the dia-chrony of the ethical relation beyond the act of being together with the temporality of the Being; the other icon is *"nomad"* [1066] in the Being - we notice here the radical change produced by Levinas towards the fundamental ontology and the constitutive phenomenology. The relation of proximity, the marking of the other, manifests, in the dia-chrony of the non- substitutable, what was called *representation defection* in showing the face, *epiphany of the significance* outside any context and, thus, expressiveness of the invisible inside the visible, *ambiguity of the dia-chrony* in which the temporality of the representation loses its legitimacy.

Without being a phenomenon, refused to exposure, the icon displays its proximity as expression, speech and confession as well, caii and request, but also

---

1064'"[7] *AE,* p. 145.

1065*AE,* p. 145.

1066«w *AE,* p. 145.

instruction. The speech of the other breaks the visible, surmounts the vulnerable apparition of the face's bareness, and imposes itself as autonomy beyond the plasticity of the form that brings him close. The image of the face is not a curtain drawn over the invisibility of the icon, but the very shyness of its nudity, the power of the defenceless innocence, the one that cannot escape using the prudent strategy of silence. The logic of the icon's expressiveness has already escaped from the hermeneutical circularity; the face of the other was never the sign or the word whose interpretation could reveal the precursory of an affiliation to the sense. The icon doesn't become sense of what was thought of as icon, doesn't derive, in the end, from the abilities of a comprehension so well manipulated that the sequent sense could coincide with some essence. The icon of the other, that affects me with the *trace* of the infinite, one that I cannot metabolise, instructs me and opens for me the territory of the ethical rationality, the more effective as it comes from the level of an Altecy, or of a You.

As a sense of interiority, the only place to look for transcendence, the icon has the metaphysical aspiration as relaţional possibility, in whose reason of manifestation another icon, separate, is implicitly reţognizable; the relation doesn't cancel the separation and the latter doesn't weak^n the relation, but ratner makes it possible. The ethica[1]* i.mner of the relation is affirmed in the frontalness of the faces that have excluded the exterior third that could include them into a wholeness. For the relation to be absolute, the separation must be absolute. The levinasian ethics proposes to determine the history of the beings by taking into account an *original multiplicity* of persons which are *inter-constituting* by positioning themselves face-to-face, a relation of *multiple singularities.*

c) the icon is signification before the language and "origin" of the world

The last pages of *Totality aud infinite* clearly establish the levinasian meaning of icon, as well as the icon's relation with the language and significance. The profound personalist sense of philosophy that justifies itself as ethical intension forces the acceptance of the fundamental principie enounced by Levinas in the following terms: *The prime fact of signification is produced in an icon.* On the other hand, we must not forget Derrida's decisive observation that the icon is the event that centres the order and represents the principie[1067] of the world - one of the most profound ontological meditation vis-â-vis the levinasian signification of the icon. The original signification the icon is invested with is to be a centre that irradiates signification. Its work shines in the metaphysical darkness of the imparţial *ll y a,* brings expressiveness in the horizon of the nocturne elementality, presents the promise of a genesis that can mark check points, order, orientation, relation and expressiveness.

The originality of the icon is manifested relationally, emerges on the background of a personal plurality. To be an icon signifies already being *for oneself* and the expressiveness for another. In the icon, the personal otherness is co-original to the ipseity, being for oneself in the anteriority of the transcendental constitution of the

1067 Cf. Derrida, *Violence and metaphysics,* in The Writing and the Diffcrence, 1998, p. 150.

Ego as a cogitative and praxical centre. The anteriority of positioning *for*[1068] another conditions the production of sense, which then justifies the history of thinking. The quality of the sense the icon prefixes has *ab origine* a moral determination - anyway, Levinas likes to think so - *to be for the other means to be good.* The comprehension of the other, starting point for any communication intention, recognizes the implicit of goodness as the respite when the two icons conspire against responsibility, decide their temporality as patience of face-to-face, which means to signify without yet speaking. The dissymmetry of ipseity in relation to the patience of hetero- marking manifests the moral evidence of the relation; the ontology of *for oneself* doesn't bring specificity to the history of subjectivity; only the manifestation *for* another, the persistence in the allocation *by* him confirms a specified ethical qualification. To be for oneself happens in the neutrality of ontological solitude, absolute ipseity doesn't have a moral status. Only the revelation of the other, one that is already affecting *me,for* whom I am without him having the opportunity to choose, verticalizes[1069] the interpersonal placing, inaugurates the ethical destiny.[1070]

The icon is, in Levinas' acceptation, *the original significance*[1071] *of being,* that is the self- presentation as personal expression, both ipseity and receptivity to another. The icon, in the ambiguity of its nature, allows the justification of the homology between signification and expression. The horizon of being without an icon would continue to be the victim of that darkness characterizing the indifferent *II y a* where there is no sense because there is no one to express it.

d) Illeity, highness of the other

In order to avoid the confusion between the sense of unconditioned otherness with *the alter-ego,* the otherness constituted transcendentally, Levinas proposes a new concept; unwilling to give an indigestible translation, we will leave it in the original form, illeity (neologism that sends us to the French pronoun of *il, iile* - meaning *"a tvay of watching myself without a conjunction with* me"[1072]). The intention is to connote the way of acceding to the other's experience, that is not the consequence of the central Ego apriorisms and is not constituted either in the world's project. Levinas' concern is to develop a concept to express the radical nature of the otherness so that, in its sense, the ethical, philosophical, linguistic operator would not exist; a concept uncontaminated with the infusion of the transcendental *Ego,* one in which the other would appear in the original purity of the non- conditioning - one that would stay pure, which means, by the qualifications characteristic for the levinasian philosophy, exteriority, separation, transcendence, infinity, dia-chrony. Levinas' intention was well understood in Simonne Plourde's study[1073] where the meaning of *illeity* is illustrated in the phrase *"glory of the infinite"* which is meant to

---

1068 *TI,* p. 234.

1069 Cf. F. Guibal, *La transcendance,* in *Positivite et transcendance,* p. 222.

1070 *TI,* p. 234.

1071 *TI,* p. 234.

1072 *AE,* p. 28.

1073 Simonne Ploudc, *Emmanuel Levinas - Alterite et responsabilite,* Lcs Editions du CERF, Paris, 1966.

describe the dimension of the otherness' *highness.* The other, indicated by *II,* is not just the third person, but also the tertiarity of the highness under which the divine qualifies, *"the place of seclusion"* or *"the anahoresis of the infinite"*[1074], where the mysterious sense of the Other stays protected from irreversibility. Still, we are not talking about a simple metaphysical phantasm, an instance of some pure world of ideas. The tertiarity[1075] of the ethical highness qualifies any person, leaves traces *(trace),* epiphanies, sends to the transcendence[1076] [1077] of the face, crea ting the curvature of the inter-subjective space where the Ego substitutes the other in the order of responsibility, even though the other precedes him in dia-chrony and exceeds him in quality.

One cannot find.in the transcendental economy the correspondent, or the medium, by which the *illeity* of otherness could acquire a proper expression. As a rule, *illeity* can express itself adequately only in the first person - the excellence of another interiority which offers itself to me without donating itself -, without a strânge voice, without a delegate, without an emissary; and the fact of being the object of an indication - by calling, by finger pointing - marks the formal frame in which the advent (advient) can happen. To admit the *illeity* already presupposes a pre-original of the personal otherness. The dia- chrony iş the temporal unit in which meeting the otherness outside the sense of synchrony becomes real; the other appears as one that is not present to me, as one that still, and forever, benefits from the autonomy of his own time. Furthermore, the dia-chrony allows the other to aim at me before I aim at him, to *"choose"*[1060] me before I choose him (in the bottom note Levinas will say that it, the Good, loves me before I can Iove him).

The time of *illeity* is not in continuity with my time - it could not be pro-tention or re- tention therefore a he, the other cannot become an accessory for the experience of ipseity. The suitable term to point out the dia-chrony engaged by the relation with *the illeity* is the *immeasurable,* and this doesn't refer to some kind of infinity but to the transcendence of the persons that meet their icons in difference, without losing in con-temporarity. Ipseity's present, which excludes the otherness' present, must be understood as finitude correlated to freedom[1078], persistence in the difference of the non-totalizable, relation in the absence of conjunction. This is what the sense of the infinite, revealed in the icon of the otherness, comes to eventually. The invisible which preserves its ambiguity, transforms the other's icon into a source of light - opens the responsibility[1079] domain, originates the experience, institutes order. Before answering me, the icon of the other illuminates me, acts sensificant on my dia-chrony. The essence, anterior to my capacity to experience, reveals the otherness of the icon as surplus of the infinite over subjectivity - ontology of otherness determined outside a priori and transcendental frames, let's caii it, in order to build an analogical speech, apophantic ontology, a manifestation of infinity

1074[1977] *Op. cit.,* p. 126.
1075 Cf. Plourdc, *op. cit.,* p.126.
1076 Cf. Plourdc, *op. cit.,* p. 127.
1077[108]» *AE,* p. 25.
1078[106]' *AE,* p. 26.
1079'os2 cf. Plourde, op. cit., p. 128.

beyond its idea, in the absence of a comprising, com-prehension frame.

The sense of *illeity* can appear now more clearly, as turn *(detour)* from the other's icon to the infinite, that does not reduce to its idea, so that the source of the infinite becomes enigmatic in proportion as it is recognized. He, the person that is self-presenting before I had the time for his a-presentation, for his thematization, is an advent (advient) towards the sense of the ipseity, through the instauration of the relation, but he doesn't make himself present, he is not reduced to the pronoun that makes his presence known, although the formula that indicates him is only a pro-noun[1080] (PRO-NOM). He, the personal content of *illeity,* doesn't escape representation as occult objects do, hard to name and configure, nor as the transcendence of supra-formal reality does. The *illeity* signifies the person of another, here, now, formal, a person with an icon, standing in front of me, but free from the constraints that would turn him[1081] in an object for my subjectivity, or a partner in a relation from the centrality of the same to the periphery of the formal other. The relation with the other is not built-up at the level of thematic consciousness, in order to avoid the conversion into concept, even pronoun. Levinas warns about the possible glide of the buberian *"you"* into a thematic hypostasis. The *illeity* indicates a relation at the level of the icon, depth of the transcendence's *highness,* where the intenţional activity hasn't become manifest yet, *an-archical* and pre-linguistic level. A formal ethical apriorism[1082] is announced here anterior to taking a position, anterior to the will that induces ipseity as difference and centre of reality, anterior to the production of sense. The sense of *illeity* is defined as significance of the other in the anteriority of the essence description consistent with the theoretical subject's taking attitude. Levinas eliminates the ambiguity from the enunciation of an essential thesis *"the signification precedes the essence"* [1083]. The significance demands the configuration of a philosophy in which the thought would be anterior to the thinking, the object would *an-archically* outrun the relaţional formalism, a philosophy that wakes in a more original commitment than the thematic anchorage in which reality is instituted. The essence is produced in the thinking. To reduce the other to the essence is to dislocate the significance of his icon, to convert him into a piece of furniture abstract for the representation horizon. In significance, to which *Illeity* sends to, the other precedes his recognition in some sort of u-chronic, wild persistence. Expressiveness must be understood in comparison with the icon's freedom to pro-pose itself.

e) Transcendence, trace, enigma

The concept of *Illeity* sends immediately to the dimension of the *higlmess* from which the ethical transcendence comes from. The other and the divine inter-signify in *Illeity* - both radical otherness and majesty, transcendence of the different and positive infinity. Levinas' transcendence doesn't escape representation like a thing in itself, impossible to be thought, beyond expression. The transcendence is pre-

1080 cf. Plourde, p. 130.
1081ios4 cf. Plourde, p. 136.
1082 *AE,* p. 28.
1083>0* *AE,* p. 29.

original, in the sense of the temporal relation with the otherness, that is, unconditioned by a reference subject, thus instituting a presence that is anterior to the subject's coming to experience. God is the Absent from experience, but a relation with him is still possible through the other, the presence saturated with the ethical attributes of the Absent, presence by delegation or investiture. According to Levinas, only somebody who transcends the phenomenality of the world can leave traces. The trace *(trace)* is the qualification imposed on otherness by the Absent who sends it; thus, the presence of the trace becomes saying *(dire),* anterior to the capacity of the ontological phrase *(dit),* a subversion[1084] of ontology by ethics. The Being is not the element of inter-subjective correlativity anymore, the trace[1085] of the transcendence on the other's icon is, the highness of *the Illeity* that delegates him before taking a position, prior to the beginning of the relation project of an Ego. The trace is not the mark left by a thing that was present and now is gone, the remainder of a contingent absence, but, if we may say so, the sign of what does not[1086] come to presence, the same way the time, never entirely now, makes room for a relative *now.* But the trace doesn't let itself to be seen otherwise, it doesn't offer itself to the expert eye, to analysis or comprehension; it is the an-archic assignation of the transcendent that asks from behind the curvature of the inter-subjective space, without becoming manifest for the subject who studies, a pure marking of the pre- originality interval where the infinite is freed of the idea.

The trace is epiphanically saturated, it signifies without sending to a signified, without promising to reveal the highness of *Illeity.* The relation with the trace is, as very well S. Plourde remarks, *a third* way, beyond *dissintulation* and *revelation,* a way that goes beyond essence in the *an-archic* responsibility. The enigma from which it revendicates doesn't become a phenomenon, it keeps intact the interrogative strangeness in whose welcoming the prophetic answer meant for the other's approach[1087] glimmers. Prophecy is, in the words of Levinas, the an-archic responsibility, thp pre-original answer given to the trace of *Illeity* met on the other's icon.

The ethical transcendence, partially superposed to the otherness, because it requires *an otherwise than being* and *a beyond the essence* doesn't deliver itself to the logos, doesn't show itself in the light of the Being in order to become ontological speech. Beyond logos, the transcendence assigns by simply ex-posing the saying, outruns the capacity of comprehension, of thematizing or reading. To reveal the ethical otherness means to realize the anteriority of its presence, pre-original in relation to the event of discovery and thus its creative function as related to the Ego's presence. The Ego appears before the other, marked by the highness of *Uleity* as if he were created by him. The neighbour is the otherness already ethically qualified,

1084 Cf. Plourde, *op. cit.,* p. 128.
1085 Cf. Pctrosino, cd, cit. p. 139.
1086 Cf. Plourde, p. 132.
1087 cf. Plourde, p. 135.

that is already marked by the trace[1088] [1089] of the transcendence. Neither object, nor phenomenon, nor sign, he *"disturbs the order of the world"*[wn] coming from what was never present; against logical order, the trace is not the effect of a cause, doesn't succeed to a presence, doesn't remain after something that passed, but is precisely the sign of a transcendence[1090], gushing the concept that indicates it as well as the icon that carries it. Jacques Derrida believes[1091] the trace is another *structural order* that we must think in the anteriority of beings *(avant I'etant.)*

In order to highlight the essential difference between the trace and the phenomenon, the first is also indicated by the term *"enigma",* meaning pre-original sign coming from beyond-the Being. One cannot understand what the trace, or the enigma is without a preliminary introduction in the third levinasian genre - different from to be or not to be, indicated in the phrase *"beyond the Being".* The phenomenon is the form of the Being's appearance, form of encounter between a subject and the Being, appearance is its essence, whereas the enigma wraps itself in the ambiguity[1092] manifest-non-manifest. The trace is the way the hyper-being Otherness emerges, the presence of that *"otherwise than being"* that connotes the transcendence. If the phenomenon is constituted in an intenţional way, leaving to the subject the privilege of the formal cause, the enigma, on the other hand, pre- constitutes the subject that welcomes it in that ethical assignation, citation addressed by *illeity.* In the phenomenon, the Being returns to the immanence of the Ego, whose work is illustrated in the sense of neutralization and conversion of the otherness in the intelligible light of the Same which is coincident with totality, thus ratifying atheism[1093] - monadic state of the Ego, in the levinasian meaning. The enigma strikes in the name of something that is boundless, it is *"form of the Absolute".* The true sense of subjectivity reveals itself as relation with the enigma, the trace and the transcendence, which is differently than in the light of the Being or under the aegis of the essences used by the logos to integrate the othemesses into a totality, into a community *"without the possibility ofgetting out".*

The enigma is beyond the Being, and by that beyond the world, fenomenologically speaking. The person that its presence refers to is, says Levinas in EDE p. 216, *"a third person which is not defined by itself, by ipseity",* who is the condition of irreversibility, the third of the transcendence's highness placed in an absolute past, who is not judged by the bipolar immanent-transcendent relation

---

1088 On this aspect, see Silvano Petrosino şi Jacques Rolland, *La verite nomade, introduction ă Emmanuel Levinas (La Decouverte* 1, Paris, 1984).

1089 *Ibidem, p. 74.*

1090îow Levinas introduces the concept of trace even in his early book, *Discovering existence with Husserl and Heidegger,* deciding that the anteriority of the trace has nothing to do with the chronology of the human timc, that it is pre-original in the sense of the an-archy and that it is the sign of transcendence.

1091 Apud. Petrosino şi Rolland, *op. cit.,* p. 74.

1092 *Ibidem,* p. 85.

1093IOT6 Apud. Petrosino and Rolland, *op. cit.,* p. 76.

characteristic to ontology, but by the ethical profile of *Illeity*[1094] [1095] which endows the advent (advient) of the other's face through another way than dissimulation or revelation, that is through the emphasis of expressivity. The conformity with the divine transcendence doesn't legitimate here the level of the icon, but that of a phenomenology of the trace. The essence of the enigma, irreducible to its essence, doesn't consist in the fact of being known - as a thing, as a phenomenon -, its way of exposure to a subject creates a new orientation in the order of time, to the pre-originality of the otherness.

6. The saying and the said

a) The amphibology of the language; equivocation

It is about two[109S] different stages of the language, but also about two relaţional types with evidently different performances. The saying establishes a relation without giving sense to the relation as such. The said specifies the sense of the relation, assumes the communicational performance. The saying is pre-linguistic language or, if preferred, an- *archy* of language, as ethical positioning in the previousness of the sense, as relation performing[1096], in the absence, still, of any language game. The saying measures the space of proximity[1097] as goodness of the fact-of-being for-the-other, as a note of a report that does not stage its intentions. In the saying *(Le Dire™[1098]),* Levinas finds the origin of ethics, signified by now as *intrigue* of responsibility. On the account of the distinction stated, Levinas builds the thesis of the so called *amphibology*[1099] of the language, which would generate the sense of the ontological separation between the Being and the beings - duality of saying and said, ethical gesture and communicational anticulation. But the amphibology[1100] of the Being-beings appears only in the said, by integrating the saying in the language, The language tends to subordinate, in the precision of the said, the saying of the said, to reduce the subjective actuality u> the performance of the essence enunciation, thus betraying its very condition of possibility. The levinasian pre-linguistic saying tends to emit the ontological "violence" sense of ethic subjectivity - meaning the enunciation of essences by which the being expresses itself; the saying makes *exceptions* from the Being, ways to be outside the suite of essences.

Without inaugurating the distance of the metaphysic way, the saying regulates the relation between foreignness and the relaţional common, marks the way the fact of personal difference becomes sensible (non-intelligible) as foreignness of the companion to a common process. But, beware; it is not the question of common

---

1094KW7 Petrosino şi Roland, *op. cit.* p. 78.
1095[10,8] Ricceur, *op. cit.* p. 5.
1096cf. Ponzio, *op. cit.,* p. 38.
1097[1,00] AE,p. 17.
1098[1,01] Cf. Guibal, *op. cit.* p. 116.
1099 AE, p. 17.
1100[1,03] Cf. Rolland, *Parcours...,* p. 167.

personality or an identical experience, but of the free access to a particular experience based on the formal symmetry of the saying - an act before the other. The saying before the language is a production of relation before it is production of sense, and thus it is ethical institution before it is juridical or hermeneutical. The hearing of the saying takes place in the passivity of the ethical seif that is older than any hermeneutical intention. Its act avoids the memory's historicity by the fact that the listener doesn't listen to something presupposed significant, neither expects a display of the intelligible. The listener lets himself be taken over, as patient attitude, by the counter-operation of saying the other who doesn't come with a new proposition, but develops a simple attitude. The saying is the ethical attitude by excellence and the relaţional way that doesn't develop any reduction yet. The pure saying completed by the pure listening puts the interpersonal attitude before the historicity of the sense, makes the "rationality" of the positioning dominant over the reason of comprehension. The importance of the attitude, formalized as saying-listening, is decisive for the understanding of the dialogue and the language, other than hypostatisation with the purpose of understanding the other.

The levinasian philosophy appears not only worthy to ştir curiosities, but really innovating when proposes to assimilate the essence of the Being with the verbalisation, the manifestation in time with the event of saying. *To be's* being bids its verbal function as temporality; a verbal function that doesn't name yet the events subjected to change, but simply announces the fluency of what is being done. The metaphysical category of the being receives more than a contextual representation; it becomes the essence of what is produced in the verbalisation of the saying as such. The manifestation is being signified, under the circumstances as essence in saying[110]-[1] - verbal present. It must be noticed that the saying doesn't express names, doesn't issue symbolic accents meant to double a reality of beings and relations between them. The Being, repeats Levinas, is not a *Name* but a *Verb,* although the language of the being includes the system of names as well - by which the re- presentable identity of the thing saved from the blind temporal fluency is enunciated. The lingual production, describing the temporality of the subject's Being manifestation, builds itself as "verbal excrescence"[1101]. The sensibility of the subject and the manifestation of the sensible life manifest the expressivness of the Being's verbalism in the temporality of the saying. But only the stage of the said *(le dit)* brings along visibly the separation between verbalism and denomination, between saying and pronouncing, duration and identification - joining the synchronicity of the sense, "the death" of the saying when it's said - the non-infinity of the sense -, the identification of something, still left in the suspension of the simple saying, having the irrevocable of the said.

The relation with the other is consumed, in Levinas' opinion in *a transcendent dia- chrony'ot>.* The saying maintains the evidence of the relation with the other's transcendence, in the full enigma manifested as apophantic horizontality. The

---

1101 *11(M AE,* p. 61.
1,05 AE, p. 61.

speech's power[1102] of *eqiiivocation,* its capacity to give the immanent epos of the said to the enigma becomes clear in the saying. The saying contains more than what can be said, it also contains the whole mystery of the hidden intention and the un-told of the mark. The temporality of the saying is qualitatively different from the epic time, the time of delivering essences of sense as well as of learning rules. The dia-chrony of the saying time is radical in the very enigmatical that can not reveal itself, in the mystery that doesn't convert itself to idea. To say means only to indicate the direction of an inconvertible mystery, to point out for the other the depth of that mystery and to participate, along with the radical personal transcendence, to its inconvertibility, to be devoted, through a immediate relation, to the pre-ontological sense of that non-revelation (neither Being nor non-Being). The saying prior to the said constitutes itself as the language characteristic to the reality indicated by *otherwise than...* and *beyond essence.* It must not be understood that the purpose of Levinas' philosophy is the regression of the language to an anarchic stutter of wild incommunicableness. What is meant to be understood is the type of ethic originality of the relation, in which the saying takes place, and by this the ethic fundament of the diachrony that facilitates the meeting with the otherness. The saying is the ethical substratum of the pre-linguistic intention, and by that already sociality in the absence of convention, order of proximity, even though bearing the burden of the incomprehension's distance, withdrawal of the lingual[1103] capacity in its primordial enigma.

b) Confession, prophecy; nomad from the saturated ipseity to the vtilnerable ipseity

Once enunciated as significance of sensibility, the saying, in whose condition the language avoids the labour of the amphibological eruption, reveals itself as ethical passivity of the pessimism, as pneumatic circuit. In its passivity, the saying is nothing but ex-position of the locality - living in the vulnerability of the other's marking -, exile of the Ego from the self-constituent peace of the saturated ipseity (possession of the ego, living in and territoriality) to the proximity stigmatised by the traces of otherness (non-ego, nomadism, extra-territoriality). The responsibility inconsistent to the free will, and by that goodness transcendental to the being, is, as Levinas so eloquently put it *"interdiction to travel within yourself" [1104],* resignation of the Egoity, recovering the non-formal principie of human brotherhood. The saturated ipseity wants to express the difference between the ego that is self-constituted by transcendental and eideic difference, sovereign and autarchic, and the levinasian ethical ego - vulnerable ipseity. Notifying this distinction doesn't send to a simple symmetry, in which the ethical Ego would be marked by poverty, would lack substance comparing to the saturated, phenomenological.

1102>«» AE, p. 23.

[1,07] AE, p. 23.

1103nos A term that is specific to Gadamer, as it is well known, but whose resonance is too fertile not to take advantage of using it.

1104"« AE, p. 223.

The vulnerable ipseity doesn't indicate the lack of the interiority's substance, but rather its excess manifested as *an overflow to the other, of* the solitary identity and *kenotic availability of the mark*. The ethical relation of the responsibility kind is possible only when the interiority of an Ego exults towards the neighbour's otherness, with the non-assumed risk of sufferance, in which the exultation manifests not a process of knowledge but the expressivity of the fraternal passivity. The saturated ipseity doesn't utter the original patience of the significance, because it is trapped in the self-establishing monologue, according to which it institutes the world project, is trapped in the self-descriptive work - which will become ontology, speech of the Being and the beings' amphibology, but never ethics; the logos of ontology does not receive neither the character of the confession - because the radicallity of the other's difference is missing nor the character of the prophecy - word dedicated to the other before its sense is defined, seminal word about which the donor doesn't know what he will say, the saying as simplicity of the other's *"dedication"*[1105], openness of the sensible ipseity, risk without any safety measure, donation of the trust without protection, patience of the hostage without the possibility of evasion and betrayed by the lack of any *alibi*[1106]. The saying of the vulnerable Ego, ex-posure of the psychism which by its whole significative role remains a sign giver, ex-poses at the same time the brotherly weakness, that is the fact of being ex-posed.

Pre-original to the ethic relation in which weakness is expressed, vulnerability to the other is both exposure - "Here I am!"- and *"glory"*[1107] of saying the marking, glory of the icon meaningful in itself, of the icon that, through the solidarity of the presence, is asserting a truth that doesn't become neither demonstration nor narration - doesn't become ontology of revealing -, a veracity of proximity, which is a better proof by itself than the believe of the noematic correlations, proof of ex-posure, ordered in the passivity of sensibility. It is here, in the irreplaceable of the marking, that the elect character of subjectivity, the fact of baring the assignment of the responsibility towards the otherness to which it cannot become measure, shows itself.

When we talk about the glory of the transcendence, we are not directly referring to divinity, but to the otherness of an icon. The other is transcendence of the icon, that can occasion the occurrence of the highness's majesty, act in which the invasion of *Illeity* happens, but it can also be the face through the signs of which the Infinite comes[1108] to idea, signs of pure ethical significance in the pre-original of the language. The ethical significance shows a principie often repeated in Levinas' philosophy, but whose applicability requires the burden of choice: *the more right it is the more responsible is the ethical subject, the more innocent the more fit to be culpable for the guilt of the other*. Infinity, even in homology with God, cannot become the positive idea of the intellective act, given its surplus in relation to the intenţional subject - the infinite cannot be intentioned, cannot be revealed as

1105/IE, p. 223.
1106"" ÂE, p. 223.
1107"'ME, p. 225.
1108*'"³ EI,p.* 101.

metaphysical idea, - but it can become manifest as significance of the other's icon, as transcendence of the irreducible otherness. The infinite as significance of the otherness' icon - infinitely positive - is one of the most important philosophical innovations of levinasianism.

Here we have the chance to bring a new concept into the speech, the *prophetism,* which has a much more different meaning for Levinas than the one characteristic to the religious phenomenology. Prophetism is the presence of the other in the economy of ipseity, trace, itinerary, marking or stigma of another inside the original psychism, *"another one in the same"*[1109], which leads to defining the spirituality's essence as being prophetic. Even in the horizon of the *an-archic* saying, where honesty is the veracity of proximity, this prophetic grace is already manifest, the pneumatic circuit of marking is visible; saying itself, the donating psychism addresses to the other, by which it was interrogated anyway before it could here the formula of a precise question. This circuit of the saying without the said, where the subject is affected without knowing it and it is responsible without taking it in, defines the relation as *prophetism of the saying*[1110] for the other, in the incapacity of concealing its traces by indifference.

The sense of prophetism cannot be brutally parted from the sense of revelation, although Levinas doesn't withhold from cultivating occurrences for these terms, so personal that the terms become difficult to assimilate to the tradiţional synonyms. After prophetism is understood as a crucial moment of the human condition[1111] itself, some fragments of the levinasian works legitimate for us the enunciation of a universality of Revelation, the capital letter being necessary here, which suddenly transfers the regional religious acceptation to a more spiritual one, that will bring together biblical prophets and Greek philosophers, European and non-European writers of all times. The sense of prophetism laps over, more than partially, the one of the responsibility for the neighbour, also correspondent to the strict acceptation of inspiration and confession. That ground zero of ethics, responsibility,[1112] [1113] would point, in a way, the ground zero of the divine revelation - an opportunity to plead for the idea that God manifests himself not in idea, but in the ethical relation. The basis for legitimating the *messianistn*[1113], if it is still possible, lays here as well, and one must not forget the profound messianic sense of the levinasian message, without which it would be rendered to bagatelle and sophistry. Outside the frame built by various cultural matrixes, even outside the normativity of logic, the truth of ethics, if the concept is still usable, must be singular - relaţional ecumenism that masks a genuine epistemic monotheism.

7. Exteriority; the curvature of the inter-subjective space; transcendence

1109*AE,* p. 233.
1110 AE, p. 235.
1111 *"><• EI,p.* 111.
1112[11,7] El, p. 111.
1113[1119] *EI,* p. 112.

The ontological category of exteriority is meant to express the way something that is not generated by intentionality, that is not defined and is not explained, could reach the experience of a subject. The other doesn't appear as an object collected by my curiosity and it doesn't retum to what I usually can think about the act of being. The Otherness of the other escapes all conditionings operated by the transcendental Ego. The other's exteriority is not given in the fact that I observe, as something beyond me; the person that, from inside transcendence, sees me as something exterior to him[1114] gives it. The ethical sense of exteriority is not decided by my privilege of being the subject to which something exterior is exposed, but by my disadvantage of being exposed to sight and under the blade of another person's judgement; appearing before the other I am already judged by the absolute Ego of another[1115] centre of transcendence. The responsibility[1116] for the other is non-intentionally correlated to the curvature of the ethical space, one in which the infinite of the otherness cannot be measured, but in which the marks traced on sensibility are visible - marks of the Infinite that doesn't become idea anymore, as it did for Descartes, but *an-archy* of the saying's deference.

The essence of the other is the invisible icon, his infinite, his transcendence; the *face-to- face* relation, except trarrslating the other into fully visible object, operates a movement of dissymmetry that creates the curvature[1117] of the inter-subjective space. It is not the apparition in being of the other that's significant, but precisely the breaking of the Being in the un-demandable depth of responsibility - subjectivity that cannot belong to phenomenology anymore -, from where the icon of the other comes as expressiveness of exteriority and, at the same time, as highness[1123] of the maşter, as hyperbole of temporality from the relation/or another, *"the upfall"* of the non-indifference.

The curvature of the inter-subjectivity space demands adding a third model to the ones of horizontal and vertical transcendence, which, precisely as description of the curvature, joins the horizontal of the neighbour with the vertical of the *Highness* from which he sees himself claimed, under which it is recognised - the ethical space is that figure that comes in the relation between the Ego with the otherness' transcendence, the central pin that makes the pre-original responsibility move. The atmosphere in which the ethical Ego moves is indicated by the partide "in" from "infinity" as immemorial passivity of the other's sufferance, exceeding the Ego built as freedom of the finite act of taking attitude. The trace of the other's mark wakes the subject from the immanence of the presence for himself as con-tent of his own

---

1114[11,9] Cf. Ponzio, *op. cit.* p. 72.

1115 Cf. Ponzio, *op. cit* p. 74.

1116 AE, p. 232.

[1,22] At page 259, *TI,* the sense of the curve is clarified this way: "The curvature of the space expresses the relation between human beings." and, "This surplus of the truth towards the Being and its idea, that we suggest in the expression *curvature of the inter-subjectivity space,* indicates the divine intention of every truth. This *curvature of space* is, pcrJi'.ips, the very presence of God. ".

1117 AE, p. 281.

interiority, de-nuclides the Ego as horizon in which the non-contented otherness of an infinite is affirmed, the responsibility[1118] [1119] manifesting the consequences of that awakening, insomnia, vigilance or non-indifference of the finite asked to bare the infinite.

The time of taking attitude, the first act of the Ego, is always delayed compared to the other's icon request, a delay that doesn't leave room for indecision and because of the rush of the other's icon advance, fact that needs a compensation, it becomes a blame - the negligence for the *an-archic* interrogativity of another, which exceeding his donation of sensibility concedes to the state of hostage of the non-indifference. The delayed presence before the icon that appeals to me makes me lose the power of inițiative - like I had already been promised without the possibility of revocation -, that is, Levinas will say, to "compare" before him, not to "appear", *"devant le prochain je comparais plutot que je n'apparais."*[u25] The fission of the Ego happens as a field of ethical institution in this pre- original comparison of the other's icon transcendence in which the subject is not given the time to change his mind and in which goodness increases the size of culpability the same way obedience increases the size of the commitment; the ethical Ego cannot hide anymore, indifferent, as egoity, to protect himself from the other's mark[1120] traces. The fission[1121] [1122] of the Ego - *extra-version of interiority* - in the mark of the other finds, in our opinion, the best comparative model in the concept of kenosis, observing that for Levinas, the responsible Ego's seif "emptying" doesn't end no matter how long it takes; as the other's marking installs itself in the sensibility of the Ego, its identity grows as awakening[1123] of the infinite responsibility for him. The deeper the other's mark, the higher his responsibility; the more profound the seif emptying, the purest the duty for the other - mark prior to intention, exposure prior to sight, the obedience of the other in the name of the infinite spoken by the voice of the obeying one's responsibility.

8. The philosophical speech and God

To speak about God, is, as theological speech, sterile as long as an experience of God or for God is not started. If God has a sense, the French philosopher will say, roundly supported by a biblical tradition he wants to familiarize with the phenomenological language, then the philosophical speech will have to "embrace" *(embrasser)* the very same God the Bible talks about. But this "to embrace" God evideritly brings him inside the gesture of being, attracts him in "the Trap of the Being"[1123], in the ontological speech. Or, the biblical God is that sense of transcendence called *"beyond Being"* (in order not to suspect Levinas of some kind of originality we mention that the whole apophasis theology of the patristic tradition

1118™DW,p. 116.
1119DVI, p. 117.
1120Cf. Rolland, *Partours..., p.* 50.
1121*DVJ.* p. 121.
1122HM pVI, p *122.*
1123 *DVI,* p. 95.

thinks God as beyond Being, as hyper-being). Our author's reproach that the occidental philosophy history has shown up as a consequence of the divine transcendence destruction is legitimate to a certain point, that is in that fragment of scholastic thinking inspired by Aristotle that identifies God with the Being; but there are also the exceptions of some types of occidental mystical theologies but, more important, the Christian oriental one, that do not convert God's transcendence into Being but also do not leave it to the nothingness. The one rightly accused of the above mentioned deicide would be the raţional theology - a contradiction in terms because, if it is raţional, emerges from the interiority of Reason, or we haven't for a second adhered to the facile convention of the identity between God and Reason.

We said it before: Descartes is the one who delivers the material of the meditation over the idea of infinity - *cogitata* whose formalism doesn't exhaust the Being but to whose sense it sends. As an idea, God cannot be but "God in me", eventually the content of the deiform intention. But if this "in me" doesn't express a content but rather a contenting, that dangles about the consciousness without letting itself be fixed by any content of the consciousness, allowing it the enlightenment of the closeness that is just inconveniencing it, than we are talking about the exteriority of a non-objectified infinity and, by that, the epiphanic quasi-relation of an Other that is not revealed. The infinity hits the consciousness but it doesn't go in it as Being but as sense; the sense of the Infinity's idea announces The Being that does not come to idea. In the occurrence of the Infinite one can recognize not the consequence of an act but the passivity[1124] of the consciousness affected by transcendence; the Infinite is not thought, it is "endured" *(sttbi)* [1125], its accomplishment is the work of passivity which in the process of receiving suffers the awakening to the otherness of the non-assumable, and once this happens the consciousness sees that the dogmatic identity of the coincidence as presence for the seif - the way out of egology towards a transcendent otherness - is compromised. The fact of not being-able-to-understand-Infinity in thinking affirms a *positive state of the relation* with it, that fertilises the consciousness in some kind of processuality of the saturation that lacks the risk of final satiety, a positivity higher that the teleological production of senses in the consciousness, positivity of the awakened consciousness[1126], of a thinking that receives more that it can see, finally, passion of the Iove that feeds on its own hunger, Iove without erotism.

Because. the primai ground of subjectivity's experience in the philosophy of Levinas is not the *cogito,* but the sensibility[1127], as very well emphasised Marc Faesler, the way infinity and eventually God reveal themselves is not an idea, but a relaţional- type. The infinity, before it could be thematized affects the ipseity of the Ego, announces itself as the one who already came in the relation in the pre-original of the sensible self-formation, thus displaying a creative function and keeping up the dissymmetric infinite of responsibility. The pre-original of the sensibility pre-contains

---

1124[1,30] DV1, p. 106.
1125 *DVI,p.* 106.
1126 *DVI,* p. 109.
1127 Cf. Faesslcr, în *Repondre d'Autrui,* p. 96.

the other; not reducing him to a phenomenon among others, but as trace of transcendence[1128], as marking of *Illeity,* from whose highness the epiphanies are generated. The fact that God shows himself, appears, becomes visible in taking in the responsibility for the other's death as an answer anterior to the enunciation of the problem his showing up, his revealing could cause, something that in Levinas' words means to be inspired and to confess[1129] the glory of the Infinity; in the curvature of the relation with the *Illeity,* it is about a dialogue with[1130] God, not at all a dialogue *about...*

9. The oblivion of the subject, a new humanism

The nihilism that characterises modernity's speech evidently ratifies the theology's central categories decline - death of God - and of ontology - the oblivion of the Being, but that wouldn't just yet mean a major crisis inside human living. There are atheist order and rationality systems in which, beyond the fact that they give up a whole set of suppositions and concepts, the world as such, in the quasi-totality of the segments that can be investigated, gets back its reason, its sense and explanation. Not only that "the death of God" is not a problem for man as it is for culture - because the religious man wouldn't believe in such a formulation, or would treat it as a rhetorical caprice (what in fact really is) -, but atheism is not immediately and irremediable a system "crisis" except when one has adhered to a kind of paradigmatic teocentrism. All along history we can identify cultures, societies, human order systems that were not founded on the assumptions of some teism, not in the least a monotheist version, and for all that they lasted for long periods of time, without being considered as provisory alternatives for some ideal models. Atheism is not anti-humanism yet.

The oblivion of the Being, so refractory claimed by Heidegger, may be, possibly, an amnesia at the conceptual level for some of the philosophers' consciousness - a number unnoticeable, insignificant when we correlate it with the true crowd that composes a certain civilisation (let's say the European one) -, but it has nothing to do whatsoever with the common consciousness or with the extra-speculative cultural performances. The really visible crises, whose historical effects don't cease to make themselves present, is, according to Levinas' philosophy, *"the oblivion of the subject" - "the so called metaphysics of subjectivity was less dominated by the oblivion of the Being, but by the oblivion of the subject"* (Renaut) -, *"the death of man",* in that dominantly monadic perspective of classic humanism, as Alain Renaut[1131] very well remarks in *The Era of the Individual.* The philosophies that feed themselves with anti-humanist formulas justify their actions through the disappearance of the individuals' uni-centrality, the loss of the "self's coincidence with the seif", the simultaneous

1128 Cf. Faesslcr, *op. cit.* p. 104.
1129Cf. Faessler, *op. cit.* p. 101.
1130Cf. Derrida, *op. cit.* pp. 157-158.
1131Alain Renaut, *Era of the Individual,* Institutul European, Iaşi, 1998.

subjacency of man at the unity of the knowledge system and of freedom at the unity of the macro-social system, the impossibility of coincidence[1132] between interiority and the ideal of Ego. Lost in the unconscious as in the territory of some seif otherness impossible[1133] [1134] to administrate, or thrown in the irrationality of anguish, anxiety, trauma, the subject doesn't belong to himself anymore, watches how the events of his own life happen as if they were coming from a foreign consciousness or, even worse, as if they were happening the neutral way "something happens", sees himself caught in the history's vertigo where the authors and the victims of violence are both supra-determined, neither of them can stop being what they are or doing what they do, cannot go over the reasons that "force" them.

The twentieth century proved with an apocalyptical fervour the fact that "the death of man" can become a "raţional" programme at the confluence of irreconcilable interests, principles and wills, however natural the principled accepted difference would be. Condemned to provisionality - given the liberty and the differences it must process - any humanism bears in its subtext the threat of the crisis and even the anti-humanisms, because the spectre of the human manifestations is incomparably larger than any other plan of funcţional humanism, which rushes the conclusion that there is no other choice but the one between utopia and an anti-humanism criticai to its own limits. That would be also the origin of a knowledge crisis, under the circumstances provided by the disappearance of an absolute epistemological centre, of an infallible subject who could constantly and exactly convert the image of the world into unanimous comprehensible truths. An epistemic relativism or what Rorty calls liberal ironicism affirms, although prudent yet categorically, formulas of provisory, circumstantially valid "worlds" and "truths" confirming Nietzsche's older prophetic visions.

Among the consequences of the anti-humanism Levinas enumerates the neutralisation of the subject, the dissolution of consciousness in the objective world, the loss of the face's specificity and that of the responsibility's election in relation to the otherness - but, we may add, the loss of responsibility for the seif. The formula offered to us now, by the levinasian ethics, proposes that we exit from the monadic vision of the subject, and get over that genius of immanence that dominated the modem world, the openness of the subject to the radical otherness, *"in The Sanie rises The Other, this opening to an otherness, this transcendence that breaks the monadic illusion of self-sufficieiicy and really is a susceptible subject, just because of this opening, this non-coincidence with itself, of «imposing himself in the detriment of the Being». "*.[4e] The levinasian project becomes visible here, his restless deşire of becoming an alternative to the heideggerian ontology, claiming the right to subjectivity - open to the other, marked by his trace, chosen for the irrevocable responsibility - and further more, configuring a new humanism, "the humanism of the other man." [1135] Against the monadic nature of modem Ego that founds the tradiţional

1132A. Renaut, *op. cit.,* p.231.

1133*Ibidem,* p. 233.

1134 *Ibidem,* p. 235.

1135 *Ibidem,* p. 237-238.

humanism, we are offered an image of a subject built by the anteriority of the other's mark, transcendent, a subject that does not belong to knowledge, is not reduced to ipseity's rules, but maintains the dialogue - pneumatic logos - and responsibility as fact of being non-in-different. From the husserlian constitution of the world's objectivity on monads' community, Levinas develops the consequence, a step further, of the subject's individuation before the eyes, always anterior, of the other who assigns him from the highness of *Illeity,* who offers himself as epiphany of transcendence. In the metaphysical aspiration understood as *"deşire for an absolute another "* - proximity of the Eros, petting, hospitality[1136], nutrition -, the conversion to immanence turns into a transcendental movement - the ultimate word of the relation with otherness.

10. Final observation

The credibility of the levinasian ethical system relies on the very fact that it must not be believed in, it doesn't interfere with the network of theological categories which maintain the psychosis of the sin, evil and final punishment, doesn't persuade by the mechanisms of compensation or punishment. But, nevertheless, it's not about a raţional ethics that convinces by a categorical imperative or by the nobleness of the duty. The levinasian ethics, applied to an essentially sensitive subject who sees himself pre-originally affected by the relation with the other, already describes a metaphysical system in which the relation is detached of the sociality's contingencies, and the responsibility pre-qualifies both the sense of liberty and will. The levinasian subject is unwillingly ethical, because he cannot chose not to be originally affected by the presence of the other and cannot correct the delay of any private iniţiative towards the main position, which is face-to-face. Atheism is not an impediment for the ethical manifestation, but, understood as separation of the same-the other, is a very condition of it. Even though God is missing, the other received the qualities that homologate him as a Maşter or Altecy, and the dissymmetry of the ethical relation leads naturally, without any obligation, to an inadequacy like the responsibility. We ask ourselves, then, the Gnostic question, where does the evil come from in the inter- human relations? From a poor understanding of the original marking and from the much too quick exchange of the responsibility for the monadic egoity, from the preference for *the totality of the same* rather than *the infinity of the other.* A good understanding of the levinasian leads inevitably to the acceptance of the eschatological determination as the final consequence of inter-subjective relations, and this without ecuding ourselves in a religious reverie, remaining together the witnesses of our own words, which judge from the very moment they are told, and the pilgrims of the terrestrial. When we talk, we are already forever responsible. Thus, the ethics, in the levinasian meaning, becomes the first practice of the Verb.

1136[1,42] *Ibidem,* p. 240.

BIBLIOGRAFIE

1. Derrida, Jacques, *L't.criture et la difference,* Paris, Seuil, 1979 (trad. rom. de Bogdan Ghiu şi Dumitru Ţepeneag, *Scriitura şi diferenţa,* Univers. Bucureşti, 1999);
2. Heidegger, Martin, *Fiire şi Timp,* trad. Dorin Gabriel Tilinca, ed. Grinta, Cluj-Napoca, 2001;
3. Husserl, E., *Meditations cartesiennes: introduction ă la phenomenologie,* Paris, 1995; traduction de l'allemand par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas;
4. Husserl, Edmund, *Meditaţii carteziene,* trad. Aurelian Crăiuţu, Humanitas, 1994;
5. Jankelevitch, Vladimir, *Tratat despre moarte,* trad. Ilie Gyurcsik şi Margareta Gyurcsik, Amarcord, 2000;
6. Levinas, E., *Alterite et transcendance.* Preface de Pierre Hayat, Fonfroide-le-Haut, 1995;
7. Levinas, E., *Autrement qu'etre ou au-delâ de Tessence,* La Haye, Martinus Nijhoff, 1974;
8. Levinas, E., *De Dieu qui vient â l'idee,* Paris, Vrin, 1986 (trad. rom. de Aurelian Cojocea, *Când Dumnezeu devine idee,* ed. Pandora, 2001);
9. Levinas, E., *De l'evasion.* Introduit et annote par Jacques Rolland, Montpellier 1982;
10. Levinas, E., *De l'existenceă l'existant,* Paris, Vrin, 1986;
11. Levinas, E., *Dieu, la Mort et le Temps,* Paris, Grasset, 1993;
12. Levinas, E., *Difficile Liberte. Essais sur le judaisme,* Paris, Albin Michel. 1976 (trad. rom. de Ţicu Goldstein, *Dificila libertate. Eseuri despre iudaism,* Hasefer, 1999);
13. Levinas, E., *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* Vrin, Paris 1949;
14. Levinas, E., *Entre nous, Essais sur le penser-â-Tautre,* Paris, Grasset, 1990 (trad. rom. de Deac, Ioan Petru, *Intre noi. încercare de a-l gândi pe celălalt,* ALL, 2000);
15. Levinas, E., *Etique et infini,* Paris, Fayard, 1982;
16. Levinas, E., *Hors Sujet,* Montpelier, Fata Morgana, 1987;
17. Levinas, E., *L'Intrigue de l'infini,* Flamarion, 1994;
18. Levinas, E., *La mort et le Temps,* Paris, 1991 (trad. rom. de Anca Măniu[iu, *Moartea şi Timpul,* Apostrof, Cluj-Napoca, 1996);
19. Levinas, E., *La Theorie de l'intuition dans la phenomenologie de Husserl,* Vrin, Paris, 1963;
20. Levinas, E., *Le Temps et TAutre,* Montpelier, Fata Morgana, 1979;

21. Levinas, E., *Positivite et transcendance,* suivi de *Levinas et la phenomenologie,* Paris,
P.U.F., 2000;
22. Levinas, E., *Sur Maurice Blanchot,* Montpelier, Fata Morgana, 1976;
23. Levinas, E., *Transcendance et Inteligibilite,* Geneve, 1984;
24. Levinas, *E.,Totalite et Infini. Essai sur l'exteriorite,* La Haye, 1961 (trad. rom. de Marius
Lazurca, *Totalitate şi Infinit. Eseu despre exterioritate,* Polirom, 1999);
25. Ortega y Gasset, Jose, *Omul şi mulţimea,* trad. Sorin Mărculescu, Humanitas, 2001;
26. Pogeler, Otto, *Drumul gândirii lui Heidegger,* trad. Cătălin Cioabă, Humanitas, 1998;
27. Renaut, Alain, *Era individului,* trad. Codrin Ciubotaru, Institutul European, 1998.

Cărţi despre Levinas

1. ****, Autrement que savoir,* Paris, Osiris, 1988;
2. *De la phcnomenologie a l'ethique. Entretien avec Emmanuel Levinas:* Esprit n. 234 (1997)
121-140; entretien inedit en franţais accorde en 1981 ă Paris par E. Levinas â R. Kearney;
3. ****, Emmanuel Levinas, L'ethique comme philosophie premiere,* voi. colectiv, Paris, Le Cerf,
1992;
4. Entretien: J.-M. Nores, *Une ethique de la souffrance:* Autrement n. 142 (1994) 127-137;
voir egalement 330;
5. Entretien: N. Hansson et A. Grynberg (dir.), Emmanuel Levinas. *Philosophe et Pedagogue,* Paris 1998,13-28; entretien entre Paul Ricoeur et Emmanuel Levinas lors de l'emission radiophonique „Le Bon Plaisir de Paul Ricoeur" sur France-Culture, le 21 fevrier 1985;
6. ****, La difference comme non-indiffference,* Edition Kime, Paris, 1995;
7. ****, L'intrigue de l'infini.* Textes reunis et presentes par Marie-Anne Lescourret, Paris
1995;
8. ****, Repondre d'autrui: Emmanuel Levinas,* Neuchatel, La Baconniere, 1989;
9. ****, Textes pour Emmanuel Levinas,* editor F. Larnelle, Paris, J.M. Place, 1980;
10. **'*, Un entretien avec Emmanuel Levinas:* Le Monde du 2 juin 1992,2; recueilli par R.-P. Droit;
11. Bailhance, Gerard, *Le sujet chez Levinas,* Paris, P.U.F., 1994;
12. Banon, David, *La lecture infinie,* Paris, Le Seuil, 1987;
13. Blanchot, Maurice, *Discours sur la patience (en marge des livres d'Emmanuel Levinas),*
Paris, 1982;
14. Chalier, Catherine, *Figures du feminin, La nuit surveillee,* Verdier, 1982;
15. Derrida, Jacques, *Adieu ă Emmanuel Levinas,* Paris, Galilee, 1996;

16. Dupuis, Michel, *Pronoms et Visages, lecture d'Emmanuel Levinas,* KAP, 1996;
17. Forthomme, Bemard, *Une philosophie de la transcendance, la methaphysique d'Emmanuel*
Levinas, Paris, Vrin, 1984;
18. Frank, D., *Chair et corpş,* Paris, Ed. de Minuit, 1981;
19. Guibal, Francis, *Et combien de dieux nouveaux...,* Paris, Aubier-Montaigne, 1980;
20. Lescourret, Marie-Anne, *Emmanuel Levinas,* Paris, Flamarion, 1994;
21. Levy, Benny, *Visage continuu. La pensee du Retour chez Emmanuel Levinas,* Paris,
Verdier, 1998;
22. Malka, Salomon, *Lire Levinas,* Paris, Le Cerf, 1984;
23. Ouaknin, M.-A., *Meditation erotiques. Essai sur Emmanuel Levinas,* Paris, Balland, 1992;
24. Petrosino, Silvano et Rolland, Jacques, *La Verite nomade, introduction a Emmanuel*
Levinas, Paris, La Decouverte, 1984;
25. Plourde, Simonne, *Emmanuel Levinas, Alterite et Responsabilite,* Les fiditions du Cerf,
Paris, 1966;
26. Poirie, Franţois, *Autrement que savoir,* Paris, Osiris, 1988;
27. Ponzio, Augusto, *Sujet et alterite. Sur E. Levinas,* Edition Harmattan, Paris, 1996;
28. Ricoeur, Paul, *Autrement,* P.U.F., 1996;
29. Rolland, Jacques, *Parcours de l'autrement,* Paris, P.U.F., 2000.

Studii şi articole

1. Phenomenologie: Revue Philosophique de la France et de l'Etranger 118 (1934) 414-420;
2. L'Herne. Emmanuel Levinas, Paris 1991,146-148; nr. 438;
3. Lettre ă propos de Jean Wahl. Subjectivite et transcendance: Bulletin de la Societe
franţaisc de Philosophie 37 (1937) 194-195;
4. L'ocuvre d'Edmond Husserl: Revue Philosophique de la France et de l'Etranger 129
(1940) 38-85;
5. Le temps et l'autre: J. Wahl, Le Choix, Le Monde, L'Existence, Montpellier 1947;
6. Pluralisme et transcendance: Actes du lOe Congres Internaţional de Philosophie 1
(1949) 381-383 ;
7. E. Levinas, Transcending words. Conceming word-erasing: On Leiris: Yaie French
Studies 81 (1992) 145-150;
8. L'ontologie est-elle fondamentale?: Revue de Metaphysique et de Morale 56

(1951)
88- 98;
9. Liberte et Commandement: Revue de Metaphysique et de Morale 58 (1953) 264-272;
10. Le Moi et la Totalite: Revue Metaphysique et de Morale 59 (1954) 353-373;
11. Jean Wahl et le sentiment: Les Cahiers du Sud 42 (1955) 453-459. Noms propres. Paris
1976;
12. La philosophie et l'idee de l'infini: Revue de Metaphysique et de Morale 62 (1957)
241-253;
13. Levy-Bruhl et la philosophie contemporaine: Revue Philosophique de la France et de
l'Etranger 147 (1957) 556-569;
14. La ruine de la representation: Edmond Husserl 1859-1959. Recueil commemoratif
publie ă l'occasion du centenaire de la naissance du Philosophe, Nijhoff, La Haye 1959, 73-85;
15. Intentionnalite et metaphysique: Revue Philosophique de la France et de l'Etranger,
149 (1959) 471-479;
16. De l'essence de la verite: Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, 149
(1959) 561-563;
17. Principes et visages: Esprit 28 (1960) 863-865;
18. Le permanent en l'humain chez Husserl: Age Nouveau n. 110 (1960) 51-56;
19. Transcendance et hauteur: Bulletin de la Societe Franţaise de Philosophie 54 (1962)
89- 113;
20. «A priori et subjectivite»: Revue de Metaphysique et de Morale 67 (1962) 490-497;
21. Pour une philosophie de la saintete: De la memoirc â la responsabilite, Paris, Ed.
Dervy, 2000, pp. 19-41; Michael de Saint Cheron dialogue avec Geneveve de Gaulle Anthonioz, Edgar Morin et Emmanuel Levinas.